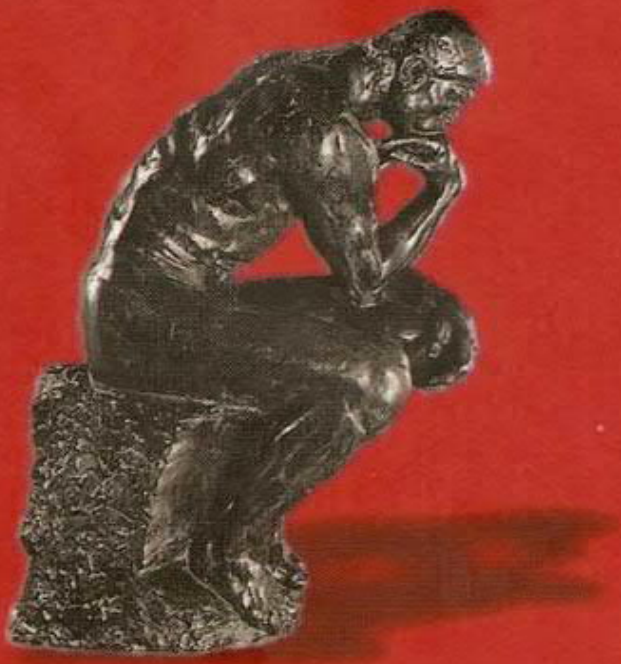
MAURIZIO FERRARIS

La hermenéutica



taurus

MAURIZIO FERRARIS

La hermenéutica

Traducción de José Luis Bernal

taurus

LA HERMENÉUTICA
D.R. © Maurizio Ferraris, 1998
D.R. © *L'ermeneutica*, Gius, Laterza & Figli, Roma-Bari, 1998

taurus
LA HUELLA DEL OTRO

CREATIVE COMMONS

De esta edición:
D. R. © Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V., 1999
Av. Universidad 767, Col. del Valle
México, 03100, D.F. Teléfono 688 8966
www.alfaguara.com.mx

- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
  Calle 80 Núm. 10-23, Santafé de Bogotá, Colombia.
- Santillana S. A.
  Torrelaguna 60-28043, Madrid, España.
- Santillana S. A.
  Av. San Felipe 731, Lima, Perú.
- Editorial Santillana S. A.
  Av. Rómulo Gallegos, Edif. Zulia 1er. piso
  Boleita Nte., 1071, Caracas, Venezuela.
- Editorial Santillana Inc.
  P.O. Box 19-5462 Hato Rey, 00919, San Juan, Puerto Rico.
- Santillana Publishing Company Inc.
  2105 N.W. 86th Avenue, Miami, Fl., 33122, E.U.A.
- Ediciones Santillana S. A. (ROU)
  Constitución 1889, 11800, Montevideo, Uruguay.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
  Beazley 3860, 1437, Buenos Aires, Argentina.
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
  Dr. Aníbal Ariztía 1444, Providencia, Santiago de Chile.
- Santillana de Costa Rica, S.A.
  La Uruca, 100 mts. Oeste de Migración y Extranjería, San José, Costa Rica.

Primera edición: abril de 2000
Primera reimpresión: septiembre de 2001

ISBN: 968-19-0686-1 968-19-0701-9

D.R. © Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez

Impreso en México

Índice

¿Qué es la hermenéutica? 7
Una historia de la hermenéutica 7
¿Qué no cuadra en este cuento? 17
Interpretación se dice de muchos modos 23
La universalidad de la hermenéutica 28
Hermenéutica y ontología 38

Ser e interpretación 43
Hechos e interpretaciones 43
Ser y tiempo 48
La *alétheia* y la *adaequatio* 53
¿Cómo se transmite la metafísica? 56
Cómo hacer palabras con las cosas 59
Poesía y verdad 65
Heidegger espeleólogo 69
La perspectiva de Nietzsche 73
Percibir, pensar, interpretar 80
El ojo razona a su manera 82
La experiencia antes que la interpretación 88
"Lo habrás soñado" 90

También un hopi puede resbalar y lastimarse 93
Redescripciones de la experiencia 95
El argumento de Bellarmino 100
¿De veras existió Napoleón? 102
¿Qué existe? 105
Máquinas de la verdad 107
Hay un mundo y es éste 114
Tabula rasa y círculo hermenéutico 118

¿Qué más leer? 121

Bibliografía 145

NOTA DEL EDITOR: Las citas textuales que aparecen en el libro son traducciones al español de las que aparecen en las ediciones italianas utilizadas por el autor. Sin embargo y para la consulta de los lectores de habla hispana en la bibliografía han sido incluidas las referencias de las ediciones disponibles en español.

¿Qué es la hermenéutica?

Una historia de la hermenéutica

A menudo (por ejemplo Ferraris 1988) la historia de la hermenéutica es relatada de la siguiente manera:

> En Grecia, el arte de la interpretación (*hermeneutike techné*) designaba la actividad de llevar los mensajes de los dioses a los hombres. En este sentido —por el cual la hermenéutica es un ángel, es decir, literalmente un mensajero—, asentado por Platón, la hermenéutica aparece relacionada con la interpretación de los oráculos (*Político*, 260d-e; 290c) y, al menos en parte, con la poesía, ya que también los poetas son mensajeros de los dioses (*Ion*, 534e); a este ámbito se refiere la etimología tardía que hace remontar la hermenéutica a Hermes, el mensajero de los dioses, correspondiente al Thoth egipcio, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones.
>
> En su origen, la hermenéutica no ocupa, pues, una posición eminente. El racionalismo griego clásico, al identificar el conocimiento con la visión teorética, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la

opinión que al de la ciencia cierta. A este hecho hay que agregar que durante mucho tiempo los griegos no elaboraron una reflexión acerca de la distancia temporal, de manera que la necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria. Por lo tanto, habrá que esperar la decadencia del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una diferente consideración.

Tras las conquistas de Alejandro, la expansión de la cultura y de la lengua griega a poblaciones de diferentes etnias, como los semitas o los latinos, confiere a la interpretación un papel mucho más significativo que el que había tenido en el universo cerrado de la *polis*. Al mismo tiempo, la lengua de Hesíodo y de los poemas homéricos, que cumplían un papel eminente en la *paideia* clásica, parecía cada vez más oscura a los griegos de la *koiné** y por ende se plantea la exigencia de enmendar y de glosar textos corrompidos o lejanos en el tiempo, para restaurar su legibilidad: y es de la respuesta a esta necesidad como surge la *filología helenística*, que ha dado sus mayores pruebas en el método histórico gramatical elaborado por el Museo de Alejandría entre el siglo III y el II a. C. Por otra parte, la necesidad de volver aceptable, para una civilización más evolucionada, el comportamiento bárbaro e irascible de los dioses homéricos hará surgir —en los sofistas y luego en la escuela de Pérgamo y en los estoicos— la costumbre de interpretar alegóricamente los textos y reconocer en el sentido literal la representación de otro

* *Koiné*: lengua griega común, formada en el s. IV a.C. a partir de diversos dialectos, sobre todo el ático y extendida a todos los pueblos de cultura helenística en el periodo grecorromano (nota del editor).

significado, más en armonía con las creencias morales y los conocimientos científicos de la nueva época. De aquí, a través del encuentro con una religión del libro como el hebraísmo, surge una hermenéutica *religiosa,* que se coloca junto a la hermenéutica *filológica.* Una vez elaborada por Filón de Alejandría, esta confluencia entre filología griega y tradición hebraica conocerá un desarrollo sistemático, a partir de Pablo, en la exigencia de reconocer en el Antiguo Testamento la pre-figuración alegórica de la vida y de la predicación de Cristo, de manera que se unieran las dos ramas de la historia sagrada. Una ulterior aportación del helenismo, esta vez en referencia al encuentro con el Estado romano, será la hermenéutica *jurídica*, nacida de la necesidad de proporcionar una recta interpretación de los códigos y que encontrará una tematización explícita en el código de Justiniano.

Por lo tanto, con la *Antigüedad tardía*, se canoniza los tres ámbitos tradicionales de la exégesis, uno sagrado y dos profanos; pero sobre todo comienza a delinearse, a través del cristianismo, el primer esbozo de una filosofía de la historia, que ya no es concebida —y a la postre negada— según el modelo griego, como un círculo increado en el que las cosas están destinadas a repetirse eternamente, sino como una línea que inicia con el Génesis, pasa a través del sacrificio de Cristo y concluye en la Resurrección. La distancia temporal, advertida como problema pero no convertida en tema por la filología helenística, adquiere ahora un valor diferente, precisamente porque confirma los caminos del progresivo acercamiento a la Resurrección como un cumplimiento de las antiquísimas profecías. Y los cristianos, a la luz de la historia de la salvación, se conciben a sí mismos como modernos respecto a los paganos, de tal manera que se sienta aquí las primeras bases de una *querelle des*

opinión que al de la ciencia cierta. A este hecho hay que agregar que durante mucho tiempo los griegos no elaboraron una reflexión acerca de la distancia temporal, de manera que la necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria. Por lo tanto, habrá que esperar la decadencia del mundo clásico para que la hermenéutica obtenga una diferente consideración.

Tras las conquistas de Alejandro, la expansión de la cultura y de la lengua griega a poblaciones de diferentes etnias, como los semitas o los latinos, confiere a la interpretación un papel mucho más significativo que el que había tenido en el universo cerrado de la *polis*. Al mismo tiempo, la lengua de Hesíodo y de los poemas homéricos, que cumplían un papel eminente en la *paideia* clásica, parecía cada vez más oscura a los griegos de la *koiné** y por ende se plantea la exigencia de enmendar y de glosar textos corrompidos o lejanos en el tiempo, para restaurar su legibilidad: y es de la respuesta a esta necesidad como surge la *filología helenística*, que ha dado sus mayores pruebas en el método histórico gramatical elaborado por el Museo de Alejandría entre el siglo III y el II a. C. Por otra parte, la necesidad de volver aceptable, para una civilización más evolucionada, el comportamiento bárbaro e irascible de los dioses homéricos hará surgir —en los sofistas y luego en la escuela de Pérgamo y en los estoicos— la costumbre de interpretar alegóricamente los textos y reconocer en el sentido literal la representación de otro

* *Koiné*: lengua griega común, formada en el s. IV a.C. a partir de diversos dialectos, sobre todo el ático y extendida a todos los pueblos de cultura helenística en el periodo grecorromano (nota del editor).

significado, más en armonía con las creencias morales y los conocimientos científicos de la nueva época. De aquí, a través del encuentro con una religión del libro como el hebraísmo, surge una hermenéutica *religiosa,* que se coloca junto a la hermenéutica *filológica.* Una vez elaborada por Filón de Alejandría, esta confluencia entre filología griega y tradición hebraica conocerá un desarrollo sistemático, a partir de Pablo, en la exigencia de reconocer en el Antiguo Testamento la pre-figuración alegórica de la vida y de la predicación de Cristo, de manera que se unieran las dos ramas de la historia sagrada. Una ulterior aportación del helenismo, esta vez en referencia al encuentro con el Estado romano, será la hermenéutica *jurídica*, nacida de la necesidad de proporcionar una recta interpretación de los códigos y que encontrará una tematización explícita en el código de Justiniano.

Por lo tanto, con la *Antigüedad tardía*, se canoniza los tres ámbitos tradicionales de la exégesis, uno sagrado y dos profanos; pero sobre todo comienza a delinearse, a través del cristianismo, el primer esbozo de una filosofía de la historia, que ya no es concebida —y a la postre negada— según el modelo griego, como un círculo increado en el que las cosas están destinadas a repetirse eternamente, sino como una línea que inicia con el Génesis, pasa a través del sacrificio de Cristo y concluye en la Resurrección. La distancia temporal, advertida como problema pero no convertida en tema por la filología helenística, adquiere ahora un valor diferente, precisamente porque confirma los caminos del progresivo acercamiento a la Resurrección como un cumplimiento de las antiquísimas profecías. Y los cristianos, a la luz de la historia de la salvación, se conciben a sí mismos como modernos respecto a los paganos, de tal manera que se sienta aquí las primeras bases de una *querelle des*

anciens et des modernes, que tendrá —en la Edad Moderna— una centralísima importancia hermenéutica, porque reivindica la necesidad de salvar el pasado del olvido pero, al mismo tiempo, de hacer valer en esta recuperación las exigencias y los derechos de los nuevos tiempos. Se trata sólo de esbozos y anticipaciones. En efecto, *la Edad Media* continuará considerándose a sí misma como una última extensión del clasicismo y seguirá desarrollando las directrices hermenéuticas presentes en la Patrística: y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido a su vez en alegórico, moral y anagógico (o sea concerniente al destino ultramundano del lector). Se trata, precisamente, de la extensión teológica de la experiencia de la canonicidad de los textos, registrada en la cultura clásica: precisamente en la medida en que toda necesidad de la vida requiere estar insertada en el interior de un horizonte tradicional, será necesario preparar una metodología capaz de plegar la letra del libro a un espíritu que cada vez se renueva.

Contra esta perspectiva se rebelará, a partir del siglo XIV, el *Humanismo italiano*. A diferencia de los hombres de la Edad Media, los humanistas miran la antigüedad como una época concluida, pero, precisamente en cuanto tal, finalmente susceptible de objetivarse; la tentativa de conferir sentidos siempre nuevos a una tradición que el intérprete considera ininterrumpida es sustituida por la voluntad de entender a los clásicos y situarlos en la época y en la cultura que les son propias. La fractura es inmensa, y densa en consecuencias hermenéuticas, precisamente porque aquí la distancia temporal se coloca en primer plano; la interpretación es ahora la tentativa de trasladarse —mediante instrumentos técnicos y filológicos cada vez más avezados—

hacia un mundo espiritual que obtiene su propio valor de ejemplo, precisamente de la historicidad que lo entrega al pasado. Aquí se aclara un elemento central del problema hermenéutico: el hecho de que las mayores innovaciones de la hermenéutica no llegan cuando una tradición aparece clara y participada, sino cuando se advierte su lejanía, de modo que se trata de sustituir una transmisión viviente a través de un renovado conocimiento filológico e histórico de los monumentos literarios del pasado.

Y precisamente en esta perspectiva se inserta la profunda transformación de la *Reforma protestante*, que introduce las adquisiciones de la filología humanista, a la sazón ya europea, en la problemática religiosa: contra la tentativa de la Iglesia romana de integrar las escrituras con la transmisión viviente del rito, Lutero afirma el principio, que en su base es filológico, de la *sola Scriptura* (este axioma, relativamente tardío, es afirmado por Lutero en 1520, tres años después de las tesis de Witemberg): la sola Biblia, y no la Iglesia y su jerarquía, es la depositaria de las verdades de la fe; y a la Escritura —que por sí es indudablemente cierta, clara e intérprete de sí misma— deberá dirigirse el creyente. El mayor monumento de este esfuerzo es *Clave de la Sagrada Escritura* (1567), de Mattia Flacio Illirico, que —filológicamente— reafirma el primado del sentido literal sobre la selva de las alegorías sedimentadas en la tradición: «Dichoso el lector que capte el sentido simple y genuino de las Sagradas Escrituras [...] no vaya en busca de sombras, ni se vuelva esclavo de sueños alegóricos o anagógicos, toda vez que no se trate manifiestamente de alegorías y el sentido literal sea inútil y absurdo».

Sin embargo, nos equivocaríamos siempre que quisiéramos hacer del protestantismo el único testimonio de

una hermenéutica secularizante. En efecto, en el Concilio de Trento, se había restringido el valor canónico de la Escritura tan sólo a las materias morales y religiosas (*De la edición y del uso de los textos sagrados*, 8 de abril de 1546). En este sentido, el catolicismo se revela plenamente racionalista, según una posición personificada por el cardenal Roberto Bellarmino, quien opondrá, a la pretensión protestante de un contacto inmediato con los textos, la consideración —historicista y escéptica— según la cual los modernos estamos desprovistos de la competencia que todavía tenían Orígenes o Jerónimo; y en consecuencia no estamos en condiciones de entender el texto sagrado sin el auxilio de la tradición (*Disputas de los puntos controvertidos de la fe cristiana contra los herejes de la época*, 1593-1596). El otro rostro, objetivo, del racionalismo es la reafirmación del primado del método histórico-gramatical; esta actitud, ilustrada por el séptimo capítulo del *Tratado teólogico-político* (1670), de Spinoza, incrementa los instrumentos técnicos y filológicos de la hermenéutica y, a la postre, pone fin a la idea según la cual la Biblia debe ser interpretada como el resto de la literatura antigua, o sea sin escrúpulos religiosos. Así pues, si por una parte es infundada la idea (Geldsetzer 1983) según la cual es en el siglo XVII cuando se asiste al renacimiento del término «hermenéutica» (como se ha observado en Bianchi 1993; en 1492 Lefèvre d'Etaples tituló *Hermeneus* a un diálogo en apéndice a su comentario a la *Física,* de Aristóteles), también es un hecho que el florecimiento de los tratados sobre la materia es ahora particularmente ingente y a menudo está dirigido hacia el proyecto de una hermenéutica universal. Así, J. C. Dannhauer, quien en 1654 publicara una *Hermenéutica sagrada, o método para exponer las letras sagradas*, había propuesto, desde 1630 (*Idea de buen*

intérprete y de malicioso calumniador), el proyecto de una hermenéutica general, según una actitud ya entonces compartida (Grosch 1656).

En fin, si la Sagrada Escritura ya no es entendida al interior de un horizonte de fe, decae también su canonicidad y, por lo tanto, el interés específico de una exégesis bíblica; esta actitud, característica de la *Ilustración* como época del pensamiento autónomo, abarca en más amplia escala la entera relación con el pasado, precisamente en la medida en que la *querelle* entre antiguos y modernos parece ahora incontestablemente ganada por aquéllos que la habían intentado: lo antiguo aparece como el residuo de creencias inadecuadas. Sucede así que el siglo XVIII desarrollará, más que cualquier otra época, una erudición y una filología instrumentadas para la comprensión de lo antiguo, y que al mismo tiempo reducirá los conocimientos anticuarios al simple nivel de fábulas. Recíprocamente, en esta época se formula algunos proyectos de hermenéutica universal —o sea, aplicada a cualquier ámbito— que, sin embargo, relegan el problema de la interpretación a un nivel subordinado respecto de la potencia de la razón que, en cuanto tal, es tanto más certera cuanto menos se fía en presuposiciones (Chladenius 1742; Pfeiffer 1743; Meier 1757).

Será el *Romanticismo*, con su renovado interés por la tradición, el que hará fructificar la erudición dieciochesca, y al mismo tiempo pondrá las bases para una nueva centralidad del problema hermenéutico. Esto es muy evidente en los *Lineamientos de gramática hermenéutica y crítica*, 1808, del filólogo G. A. F. Ast, así como en la esfera de la hermenéutica jurídica (Thibaut 1799). Sin embargo, no es ante todo a la distancia temporal, sino a la alteridad personal, a lo que hace referencia la universalización de la hermenéutica en

Schleiermacher, quien planteó el problema en varios esbozos y discursos académicos, de 1805 a 1833 (*Hermenéutica y crítica*, 1819). La hermenéutica, hasta la Ilustración, había observado el principio según el cual *in claris non fit interpretatio*: los textos son normalmente comprensibles, y la interpretación interviene sólo frente a los casos de específica oscuridad. Contra esta perspectiva, Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un misterio para mí, de modo que toda expresión suya, no sólo la consignada por escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado, puede ser mal entendida; sin embargo, el hecho de que toda palabra ajena resulte expuesta al malentendido requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal, y que *todo comprender sea un interpretar*. Dilthey (consúltese, para todo lo relativo a la reconstrucción histórica, el ensayo *Los orígenes de la hermenéutica*, 1900) transportará esta capital adquisición desde la experiencia psicológica de la oscuridad del "tú", al ámbito filológico de la oscuridad de la historia, que hace de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, o sea de los conocimientos que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de objetos, sino de objetivaciones lingüísticas del espíritu, mismo que se deposita en textos y monumentos, y que el intérprete está llamado a devolver a la vida, superando su estado de inicial extrañeza, para reconocerlos finalmente como propios. Sin embargo, en Dilthey aún permanece un positivismo escondido. El intérprete que se relaciona con el pasado reconoce en estas huellas del espíritu viviente la expresión de una edad histórica transcurrida; pero no pone en juego su propia historicidad, esto es, el hecho de que él también, al comprender los sucesos, ya forma parte del devenir histori-

co y por ende no puede esperar el logro de una absoluta objetividad de juicio. Lo que aparece en Dilthey es, en suma —como lo ha subrayado, principalmente, Hans-Georg Gadamer (1960)—, una *ilustración historiográfica*; a diferencia de los ilustrados, éste confiere un papel central a la historicidad y al conocimiento del pasado; no descalifica las fábulas de los antiguos y, sin embargo, se inclina a considerar que un método científico seguro es capaz de sustraer al intérprete al peso del prejuicio y al rostro oscuro de la vida, que lo acosan como hombre pero no como estudioso.

Es precisamente contra esta concepción que se rebelará Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927); no sólo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu. La circularidad por la que no podemos objetivar la tradición que nos constituye como sujetos no debe entenderse, sin embargo, como un círculo vicioso. El círculo hermenéutico así constituido no aparece como un límite, sino como un recurso, en cuanto reconoce —contra las pretensiones de un pensamiento carente de presupuestos— la condicionalidad histórica y existencial de cada uno de nuestros conocimientos, que es siempre y de cualquier manera una interpretación que nunca llegará a una objetividad final. Así el proceso de universalización convirtió a la hermenéutica de ser una técnica regional vinculada con disciplinas específicas, en órgano de las ciencias del espíritu y finalmente en el centro de todo tipo de conocimiento (aunque, por otra parte, siga siendo problemático su papel en el conocimiento de la naturaleza).

Pero los gérmenes de esta universalización —tal y como ha sido aclarado por Gadamer— ya estaban presentes

en el nacimiento de la filología alejandrina; la crucial importancia de devolver la comprensibilidad a los poemas homéricos nacía del hecho de que éstos no eran, para el hombre griego, los simples documentos de archivo de una edad arcaica, sino la estilización de formas de vida y de modelos de comportamiento considerados imprescindibles para una comunidad actual. Así pues, por una parte y principalmente a través de la mediación del existencialismo, la hermenéutica adquiere una dimensión enteramente filosófica (Pareyson 1971); y por otra, mediante la hermenéutica que había alcanzado su propia universalidad, se vuelve a introducir en el saber contemporáneo los cánones propios de la cultura humanista, que el cientificismo de la edad moderna había rechazado; y la hermenéutica se hace valer no sólo en los ámbitos tradicionales del estudio de la literatura (Hirsch 1976; Szondi 1975; Jauss 1982), de la teología protestante (Bultmann 1933-1965; Fuchs 1954; Ebeling 1971) y del derecho (Betti, quien por otra parte elaboró una muy amplia *Teoría general de la interpretación*, 1955), fiel a una perspectiva diltheyana que todavía se atestigua en la monumental reconstrucción histórica de Wach (1926-1932), sino también en relación con la epistemología y la crítica de la ideología (Ricœur 1965; Habermas 1968; Apel 1973; Rorty 1982). En este marco, como ha observado Gianni Vattimo (1989), la hermenéutica constituye la nueva *koiné*, y en suma la lengua franca, de la filosofía contemporánea, caracterizada por el presupuesto básico según el cual la objetividad no constituye una instancia de último punto de referencia, ya que dicha objetividad resulta determinada por la tradición y por la historia. En este sentido, la crítica de la ciencia como pretensión de conocimiento acertado de los objetos (Nietzsche), de la conciencia como pretensión del sujeto de ser transparente para sí mismo (Freud)

y la crítica de la ideología como automistificación de la sociedad (Marx) encontrarían su común denominador en la hermenéutica, cuyo significado total se puede resumir en la tesis nietzscheana según la cual no existen hechos, sino sólo interpretaciones.

¿QUÉ NO CUADRA EN ESTE CUENTO?

Este cuento funciona. ¿Pero será cierto? No es un hecho, y no contentarse con aproximaciones más o menos seductoras nos parece, hoy por hoy, el único modo para reconocer un sentido no retórico de los problemas planteados por la hermenéutica. Mientras tanto, examinemos los defectos de esta historia.

"Interpretar" suele significar —para nosotros, hoy— entender el sentido y no sólo expresarlo, al menos si seguimos la versión que predomina en el lenguaje corriente. Poco importa que en la tradición estén amplísimamente atestiguados —cuando no son predominantes— usos de la hermenéutica como expresión, más que como interpretación: Pablo, quien es confundido con Mercurio precisamente porque predica (*Hechos*, 14.12); el Pseudo Demetrio Falereo, quien escribe un *Peri hermeneias* traducido al latín como *De elocutione* (es decir, precisamente "de la elocución"); Luciano (*Cómo se debe escribir la historia*, 34), quien llama *hermeneutike dynamis* ("potencia hermenéutica") a la fuerza expresiva del historiador, según una impostación todavía amplia-

mente atestiguada en la edad moderna (Goclenius 1613-1615; Micraelius 1653, voz *enunciatio*; Chauvin 1692; Vico 1711: § 49). Y sin embargo, estamos tan acostumbrados a considerar a la hermenéutica como un ejercicio receptivo, que la formulación expresiva parece fuera de lugar: de modo que, con el título general de "historia de la hermenéutica", se narra al menos dos episodios, quizás especulares, pero ciertamente no idénticos.

Ya sea grande o pequeña, esta circunstancia señala un problema más serio y general; lo que más vistosamente no funciona en la descripción histórica hasta aquí propuesta es un marcada visión *a posteriori*, corroborada por algunas certezas más bien dogmáticas. La hermenéutica es buena y sobre todo es un descubrimiento grande y muy moderno. Antes, durante milenios, todos interpretaban, pero sin darse cuenta de las implicaciones de su acto y, a final de cuentas, hablaban en prosa sin saberlo. Puesto que, por otra parte, ignoraban que en la interpretación no estaba en juego la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino la existencia histórica del hombre y, en un sentido más totalizador, la historia universal, habían limitado la interpretación a la praxis o, a lo sumo, cuando habían teorizado sus reglas y sus ámbitos, la habían restringido a la disciplina que les interesaba (pongamos la jurisprudencia), o a una esfera más amplia, que, sin embargo, al no coincidir con lo que el historiógrafo contemporáneo presupone como "her-

menéutica", se muestra fatalmente inadecuada; en todo caso se habían limitado, por muy ingeniosos que fueran, a algunas puras "anticipaciones", o sea a algunos indicios esbozados, que sólo a la luz de un suceso que, por el contrario, el lector contemporáneo considera como acabado, pueden encontrar su verdadero sentido.

Típicamente, este tipo de relación suele estar presente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; los judíos habían visto algo que sólo los cristianos han comprendido de verdad. Se soslaya, obviamente, la mera hipótesis de que los judíos pudieran no estar en absoluto de acuerdo en considerar que sus profecías se hayan realizado en *ese* Mesías. Si se quisiera extender a objetos de uso cotidiano una lógica semejante, se podría sostener que la radio es la anticipación de la televisión. Pero, aunque diéramos por bueno este modo de hacer historia —o sea, si se quisiera releer, como en la caja negra de los aviones, todo el pasado a la luz de los últimos diez segundos—, existen incongruencias en relación con muchos hechos que no se dejan considerar como meras interpretaciones.

Volvamos a abrir el expediente y planteemos algunas interrogaciones. Los griegos, quienes por costumbre son considerados los inventores de todo, desmerecen en relación con la hermenéutica, al haberla marginado esencialmente por dos motivos. El primero es que creían principalmente en aquello que veían, de manera que no podían conceder de-

masiada importancia a un arte que se limita a trasladar lo que se ha dicho y oído. El segundo es que, al no creer en el dios de los judíos, ni siquiera pensaban que la historia tuviese un principio, con la creación, y un final, con la resurrección; por lo cual no daban tanto peso a la historia, que no constituía para ellos un horizonte de sentido, sino a lo sumo, un repertorio de ejemplos (Plutarco, Polibio). Sin embargo, si seguimos esta hipótesis, la hermenéutica resulta pesadamente condicionada, y desde su origen, por un dogma religioso, y para colmo, compartido sólo por una de las tres religiones abrahámicas. Es verdad que se podrá argumentar que los juristas y los literatos no eran necesariamente cristianos, y no obstante valorizaban la hermenéutica. Pero, ciertamente, no les habría pasado por la mente el construir una filosofía de la historia para la cual toda positividad se reduce a la espera de la redención.

Existe, además, otro problema. ¿Estamos seguros de que la universalización moderna sea la justa? Aristóteles no creía de ninguna manera que Dios hubiese creado el mundo a través de la Palabra y, por ende, que al leer la Biblia se pudiera encontrar el secreto del universo; menos que nunca habría podido compartir la tesis, que desciende de la anterior a través de un recorrido no demasiado tortuoso, según la cual no existen hechos, sino tan sólo interpretaciones (o sea, que lo que parece estar delante de nosotros, sólido y consistente, haya sido creado o por Dios o por nosotros). En este sentido, no podía de ningún

modo hablar de una hermenéutica universal; y sin embargo, si se restringe la *hermeneia* a la expresión de las impresiones que las cosas depositan en el alma, había considerado que tal proceso no concernía únicamente a los hombres (acaso unidos por una cultura homogénea, o inclusive por la fe en cosas que no se ven), sino también a todos los seres capaces de recordar y de comunicarse unos con otros. Las danzas de las abejas que anuncian a sus compañeras la presencia de polen a cierta distancia de la colmena serían "hermenéutica" en el sentido de Aristóteles, quien, por otra parte, dice explícitamente que los pájaros utilizan el canto para comunicarse entre ellos. De este modo, en lugar de contraponer la naturaleza a la historia, o de incluir la primera en la segunda, una hermenéutica de este tipo sería capaz de una universalidad que no se limitaría a la esfera (a fin de cuentas exigua) de lo humano.

Un ulterior obstáculo se halla una vez más vinculado con la relación entre los hechos y las interpretaciones. Que Chladenius pudiera sostener que las cosas claras no requieren interpretación no parece en absoluto una afirmación tan peregrina, aunque, ciertamente, obste para la universalización de la hermenéutica (o más exactamente para la *necesidad* hermenéutica). Ahora bien, precisamente una opción para lo oscuro constituye el móvil de la universalización de la hermenéutica, que entonces no resulta de adquisiciones positivas, sino de derrotas, renuncias y problemas, que no se ha querido o podido resolver.

Una última cuestión parece aún más relevante; si no es cierto que se pueda establecer una continuidad entre la práctica cotidiana de la interpretación y su eventual codificación en ámbitos especiales, parece muy poco verosímil que las disciplinas particulares, dotadas de peculiares técnicas interpretativas, puedan reconocerse en algún proyecto de hermenéutica universal. En otros términos, todos interpretamos, sin que por esto seamos hermeneutas, y sobre todo, tampoco tenemos necesidad de leer tratados de hermenéutica para recibir luces acerca de nuestra praxis. Además, un jurista, un teólogo o un filólogo encuentran ciertamente algunos momentos hermenéuticos en su actividad, que es, sin embargo, no en cuanto sea hermenéutica, sino jurídica, teológica o filológica; en suma, el que yo sepa poco o mucho de hermenéutica no me garantiza todavía ningún conocimiento en cuanto al derecho, a la teología o a la literatura, del mismo modo que algunos conocimientos de semiología no me aseguran en absoluto un dominio de la sintomatología médica.

Así, entre la praxis interpretativa natural y las codificaciones de las hermenéuticas especiales, no existe ninguna relación esencial (no más de la que se encuentre entre quien habla una lengua y un gramático); además, entre las hermenéuticas especializadas y el proyecto de una hermenéutica general, no existe, de nuevo, una correlación necesaria (no más de la que existe, supongamos, entre un médico y un historiador de la medicina); finalmente, las hermenéuticas

generales tienen muy poco que compartir con la hermenéutica entendida como una *corriente* filosófica, y de la cual se razona hoy del mismo modo en que se habla, supongamos, de "existencialismo" (los existencialistas, por otra parte, no existían más que otro cualquiera). Podemos comprobarlo a través de una fenomenología elemental.

Interpretación se dice de muchos modos

"Interpretación" es una palabra que se adapta a muchas operaciones no necesariamente vinculadas entre sí; en primer lugar (es el sentido de la *hermeneia* en el *Peri hermeneias* aristotélico, traducido al latín por *De Interpretatione*), la interpretación es la expresión lingüística —propia de los hombres pero, según *Del Alma*, también de los animales— de símbolos que resultan universales y que derivan de impresiones presentes en el alma, a través de sonidos particulares (o sea variables según las diferentes lenguas). En segundo lugar, encontramos una función especular, el interpretariado lingüístico, llamado a remitir las expresiones, diferentes en las varias lenguas, a los *symbola* universales, para asegurar así la comprensión. En tercer lugar, existe (y se trata de un fósil del sentido aristotélico y generalmente antiguo que, como hemos visto, resulta obsoleto, excepto en frases hechas como "hacerse

intérprete del sentimiento nacional") la interpretación como expresión, en música o en actuación, de notas musicales o palabras escritas: Glenn Gould interpreta a Bach, Laurence Olivier a Shakespeare. En cuarto lugar, tenemos la explicitación de un sentido oscuro o no suficientemente determinado: un manuscrito corrompido no nos da un sentido coherente y debemos interpretar (sin embargo, al máximo sólo como *extrema ratio, divinatio* filológica, esto es como conjetura); una poesía es elíptica y podemos tratar de explicarla; un cuadro sugiere alusiones que podemos notificar a quien lo ve; una ley vale para muchos casos y es necesario hacerla corresponder al caso específico. En quinto lugar, existe la interpretación como "comprensión", según el eje Schleiermacher-Dilthey-Gadamer; la naturaleza, otro hombre, otra época, nos resultan extraños, acaso nos hablan, pero no nos "dicen" nada; hay que tender un puente (por ejemplo decir que la naturaleza es un libro, que el otro hombre es nuestro hermano en Adán, que la otra época tiene problemas en parte iguales y en parte diferentes a los nuestros) y entonces quizá nos "hablarán". En sexto lugar, existe la interpretación como desenmascaramiento (Nietzsche-Freud-Marx). La naturaleza, el hombre, la época, nos estimulan e interesan, pero también tenemos motivos para creer que se mistifican; la naturaleza gusta de esconderse, el hombre es un mentiroso (o tal vez se automistifica), la época no ha sido comprendida por

falta de distancia histórica; así pues, debemos acceder a las verdaderas intenciones que subyacen a las expresiones falaces. En séptimo lugar, tenemos la tesis (Nietzsche-Heidegger) según la cual no existen hechos, sino tan sólo interpretaciones: el mundo está constituido por nuestras necesidades vitales; y éstas a su vez aparecen cargadas de historia y de lenguaje, de manera que lo que parece un objeto es el resultado de interpretaciones de las cuales sólo en mínima parte somos conscientes.

Como en un *cadavre exquis*, el parentesco entre estos múltiples sentidos es a menudo de contigüidad metonímica, porque hay lengua en la expresión (sentido 1: los símbolos de la voz expresan las impresiones y las intenciones que tienen lugar en el alma), entonces la interpretación vale también para quien traduce diferentes lenguas (sentido 2), o se expresa en forma no lingüística o no sólo lingüística, por ejemplo con la cara, supongamos torciendo la boca (o como se dice, en el fondo curiosamente, la nariz) y con las manos (indicaciones, ademanes injuriosos), y tal vez sin quererlo, por ejemplo ruborizándose (sentido 3). Además, desde el momento que ciertas expresiones no resultan evidentes, por oscuras o, más frecuentemente, porque son desconocidas para muchos (por ejemplo, no todos saben que "absolutamente" es afirmativo y esto puede comprometer la comprensión de un texto escrito en buen español, o, a la inversa, de un texto escrito por quien crea que "ab-

solutamente" es negativo); "interpretación" será también su aclaración (sentido 4). Y ya que muchas cosas, aunque sean claras, pueden dejarnos indiferentes, "interpretación" será también la obra de involucramiento mediante la cual, supongamos, se explicará que la conquista romana de la Galia no es simplemente un acontecimiento pasado, sino que prolonga sus efectos hasta nosotros, por ejemplo, en la tradición vinícola (sentido 5). Pero puesto que a menudo no es la casualidad, sino la mala voluntad, la que no nos permite comprender las cosas, "interpretación" será también el desenmascaramiento de quien nos quiera engañar, o —como en el psicoanálisis— de quien se automistifique (sentido 6). Y si finalmente la mala voluntad no nace de la nada, sino de la situación histórica y vital en la que nos encontramos (en calidad de víctimas de la sociedad, de la técnica, del sistema educativo o sanitario, de los medios de información masiva y quizás hasta de nuestras mismas pasiones, que —por esta hipótesis— son inducidas precisamente por la historia), nada existe, salvo las "interpretaciones" (que, en este punto, son una esfera en verdad muy indeterminada y vienen a ocupar toda la —no menos ubicua e indeterminada— de los "hechos").

Lo poco que estos usos lingüísticos concuerdan en significado puede ser ilustrado a través de un ejemplo. Supongamos que Kohl y Chirac tienen un encuentro; se les pregunta (en alemán a uno, en francés al otro) si necesitan de un intérprete. Los

dos, según el sentido 1 (interpretación como expresión), deberían responder que no lo necesitan, porque el solo hecho de hablar demuestra que saben interpretar. El equívoco se remediaría a través de una interpretación en el sentido 4 (interpretación como aclaración) y vendría un intérprete en el sentido 2 (interpretación como interpretariado), que sabe tanto el francés como el alemán. Sin embargo, si éste creyera ser también un intérprete en el sentido 3 (interpretación como ejecución), debería exigir un aplauso al final de su servicio y, quizá, para hacerlo ejercería —con celo inoportuno— la interpretación en el sentido 5 (interpretación como identificación), por ejemplo si dice a Chirac: "ya sé que usted no tiene mucha estima por este hombre, pero debe comprenderlo, porque hace su trabajo, que después de todo no es muy diferente del que hace usted", o inclusive en el sentido 6 (interpretación como desenmascaramiento) supongamos, si dice a Kohl: "no crea usted ni una palabra de lo que le está diciendo este hombre; y, para decirlo de una vez por todas, son asuntos de ustedes y a mí me importa un bledo". Si además de veras estuviera vigente la interpretación en el sentido 7 ("no existen hechos, sino sólo interpretaciones"), no se comprende por qué se habrían reunido los dos, ni de qué podrían hablar.

La universalidad de la hermenéutica

Aunque no exista un argumento contra la riqueza histórica y conceptual que la hermenéutica ha sabido desarrollar a través del tiempo, hay que preguntarse si parte de su pretensión de universalidad no dependerá precisamente de la variedad (y ambigüedad) de sentidos que hemos enumerado.

La tradición —al menos hasta Schleiermacher— colocaba el *ars interpretandi* en la filosofía orgánica, o sea instrumental (es el significado del *Organon* de Aristóteles como instrumento para el saber), en cuanto *subordinado a la ontología* (o sea la ciencia del ente en cuanto ente, o "metafísica general": la ciencia que se ocupa, por ejemplo, de lo que en un lápiz no es la forma o el fin específico, sino de lo que dicho lápiz comparte con el papel, los árboles, los escritores). Por una parte, la hermenéutica resultaba *más amplia* de cuanto ha llegado a convertirse en el siglo XX, porque hablaba de muchas pequeñas cosas (cómo se entiende un texto, cómo se descifran las intenciones de quien habla) y no de lo que todas las cosas tienen en común (el ser); por otra parte, la ampliación le ha costado algunas amputaciones.

Hasta Schleiermacher, la hermenéutica no atacaba únicamente el dominio de los conocimientos históricos, sino lo entero cognoscible, trataba de interpretar no solamente los signos producidos por los hombres (que, por otra parte, van más allá de

las expresiones lingüísticas a las cuales se dirige la *interpretatio scriptorum*), sino también los producidos por Dios, o sea lo creado (*interpretatio naturae*). Por ello, como sierva de la metafísica, la hermenéutica rebasaba la esfera de cuanto entra en el ámbito de las ciencias humanas (los tradicionales *studia humanitatis*, luego vueltos a bautizar con diferentes nombres: *moral sciences*, *sciences morales et politiques*, *geisteswissenschaften*: esta última expresión, "ciencias del espíritu", es un calco de *moral sciences*, impuesto con la primera traducción alemana de la *Logic,* de J. S. Mill); sin embargo no era tan urgente, puesto que no se suponía que en todo acto cognoscitivo tuviese lugar una interpretación.

¿Qué ha sucedido después? Ciertamente no adquisiciones positivas. Los cánones hermenéuticos (las reglas de la interpretación) parecen ser muy pocos y permanecen inmutables desde los filólogos helenísticos hasta el siglo XX. Esquematizada en extremo, no se encontrará más que una gran opción: entre alegóresis y método histórico-gramatical; se puede interrogar a un texto (o una expresión) como la anticipación o el revestimiento de un sentido diferente, o bien tratar de reconstruir qué significaba en la mente de su autor en la época en que fue escrito. La alternativa entre espíritu y letra, así como entre intención del lector y del autor (que no cubre exactamente la primera, ya que la intención del autor puede no expresarse felizmente en la letra), se refiere a tal horizonte.

Los subcánones que guían la interpretación se insertan todos en este marco: el presupuesto de la perfección, por el que la comprensión requiere que se atribuya a la expresión un sentido acabado, hasta probar lo contrario; o bien la caridad interpretativa o equidad hermenéutica, por lo cual no hay que estar por principio contra el autor, ni atribuirle intenciones manifiestamente improbables. Y sin embargo, si estamos en el horizonte de la alegóresis, se podrá hacer tranquilamente lo contrario y ejercer una hermenéutica de la sospecha por la cual se postula que el texto es imperfecto, o bien que el autor resulta desinformado o malintencionado; así también, se podrá desear entender al autor inclusive mejor que cuanto él se ha entendido a sí mismo, al abandonar la subordinación del intérprete respecto del texto, cuando no tematizar abiertamente la productividad del mal entendido. Sin embargo, desde el perfil ontológico nuestro siglo ha propuesto comprometidas afirmaciones, como la equivalencia entre pensamiento y lenguaje, cuando no entre ser y lenguaje, y al mismo tiempo una filosofía de la historia que hace de la hermenéutica la expresión del destino nihilista de Occidente (o sea de la resolución del ser en valor y en voluntad de poder).

Si así están las cosas, no se tratará —al menos aquí— de reconstruir una vicisitud antigua y tortuosa, sino de considerar que lo que hoy llamamos "hermenéutica", por ejemplo como *koiné* de la filosofía contemporánea, no es más viejo que *El ser y*

el tiempo, o más exactamente que *Verdad y método*. Y, aunque quisiéramos buscar los antecedentes más remotos, difícilmente podríamos remontarnos a antes de Schleiermacher. Leibniz había escrito que el individuo es inefable; nosotros podemos describir exhaustivamente las especies y los géneros, pero nunca lograremos reconocer por completo (o sea, precisamente, individulizar en sus mínimos detalles) la miríada de moléculas, peculiaridades, recuerdos y esperas que duermen en el cuerpo, o en el alma no sólo de un hombre, sino de un ente cualquiera. Para Schleiermacher, esta consideración se refiere sobre todo a nuestra relación con las demás personas: ¿quiénes son, verdaderamente?, ¿acaso podremos saber si relamente piensan lo que dicen? De allí el problema de la alteridad psíquica (que se acrecienta a través de la alteridad temporal; ¿Tarquino el Soberbio era en verdad soberbio?). Para la hermenéutica, entonces, el problema no es tanto ver lo que hay, sino señalar que, detrás de cuanto se nos muestra como evidente, hay algo oscuro, o al menos, escondido; hay algo que es "otro" respecto de nosotros en el tiempo o en el alma: de manera que queda excluida una comprensión inmediata, y más bien se debe postular el primado de la mala comprensión (vale decir que el entender una cosa por otra es una condición más difundida y normal que el entender). Aunque el problema de la alteridad pueda ser resuelto de diferentes modos (y esencialmente ya sea a través de una transposición

psíquica —ponerse los zapatos ajenos, como sugiere Schleiermacher—, o mediante la reconstrución de estructuras, encontrar ciertas reglas válidas tanto para mí como para los demás, como considera Dilthey, o ciertos tipos, como propone Max Weber), se trata de un presupuesto importante para la universalización de la hermenéutica.

El motivo es obvio; si se da por hecho que generalmente se comprende lo que dicen los demás y que la hermenéutica debe intervenir en los casos dudosos ("nos vemos para desayunar": ¿querrá decir a las 8, o al mediodía?), difícilmente se podrá sostener que cada acto de comprensión sea también interpretación. Ahora bien, sin embargo, sería extravagante e improbable sostener que en verdad toda expresión requiera de una interpretación. Si alguien me pregunta ¿qué hora es? y yo le respondo que son las cinco, habrá poco que interpretar, con tal de que de veras sean las cinco (la duda de si serán las cinco de la mañana o de la tarde no parece tan difícil de dirimir, salvo en el caso de que se esté en una caverna o en pleno invierno, y entonces una mirada por la ventana disipará cualquier equívoco). Pero si yo hubiera respondido que son las cinco y en cambio son las seis, mi interlocutor estaría autorizado a plantearse algunas cuestiones más o menos psicológicas ("¿Se habrá equivocado?" "¿Lo habrá hecho a propósito, y entonces, por qué?"); y en lo que a mí concierne, habría podido de todas maneras preguntarme si él me había pre-

guntado la hora porque en verdad quería saberlo o sólo para dar comienzo a una conversación (es típico que, cuando en el ascensor uno mira el reloj, no es casi nunca para saber qué hora es, sino sólo para asumir una actitud). Ahora bien, es precisamente este problema de penetrar no el sentido de las expresiones, sino de las intenciones de quien habla, lo que se potencia con la doctrina de la mala comprensión universal. Las personas engañan y se engañan, a menudo "no saben lo que dicen" o usan las palabras (por ejemplo, hablan de nociones abstractas o de sentimientos) de maneras diferentes a las nuestras; así pues, pueden ser (y por ende, por la lógica del argumento, *son*) absolutos secretos, o por lo menos nebulosas, respecto de las cuales nunca se llegará a una verdad definitiva, sino tan sólo a una creciente aproximación. Además, todo intérprete mira el mundo desde una propia, irreductible perspectiva; cada rostro es una máscara, detrás de la cual se esconde otra, como ocurre —según el ejemplo de Leibniz— cuando se pela una cebolla.

El problema, que radica en la psicología, rebasa sin embargo su lugar de origen e involucra aspectos propiamente cognoscitivos. Nunca se logrará agotar todo aquello que ha sido (supongamos) Aristóteles; no es sólo el alumno de Platón ni el maestro de Alejandro Magno, el autor de la *Metafísica*, el escolarca del Liceo, etcétera; es muchas otras cosas que quizá nunca sabremos y a las que sólo podemos aproximarnos y no —como en las cien-

cias de la naturaleza— reducir a algunas regularidades, vale decir a ciertas leyes. En este sentido, las ciencias del espíritu —esencialmente, los conocimientos históricos, que para Dilthey encuentran su órgano en la hermenéutica— pueden ser definidas metodológicamente, según la propuesta sugerida a finales del siglo XIX por Wilhelm Windelband, como conocimientos "idiográficos", o sea avocados al estudio de individualidades (*idios*: aquí el modelo es la biografía, que encuentra su perfección en la autobiografía, según una perspectiva retomada en el existencialismo), a diferencia de otros conocimientos que van en búsqueda de una regularidad, o sea de una ley (*nomos*), y que por ello se configuran como ciencias "nomotéticas".

Implícita en esta distinción, aparece además la contraposición entre el comprender, característico de la hermenéutica (que consistiría esencialmente en un revivir la individualidad estudiada, al transponer en ella la propia: "volver a dar vida a las sombras exangües del pasado", según el lema de Dilthey para la filología), y el explicar, propio de las ciencias de la naturaleza, que a través de las leyes tratan de aislar objetos distintos de la subjetividad del estudioso. Si comprender es menos cierto que explicar, el argumento hermenéutico en ventaja del primero consiste en que no se limita a constatar, sino que procura una apertura de posibilidades, o sea (de un modo más realista) una creación de visiones del mundo, según una experiencia caracte-

rística, más que de las ciencias naturales, del arte, la religión, la filosofía y la política, donde se registraría la persistente eficacia de conceptos-guía humanísticos, como la cultura, el *sensus communis*, el juicio y el gusto, que sirven no tanto para conocer las cosas, como para regular nuestro comportamiento práctico en el mundo.

Sin embargo, puesto que cada uno es libre de interpretar muchas cosas a su modo, el problema de la validez de la interpretación constituye la obvia contraparte de una interpretación potencialmente exenta de cualquier límite. Para responder a tal exigencia, la hermenéutica recurre a argumentos circulares, como compatibilidad del intérprete respecto de lo interpretado, o bien a la búsqueda de un justo medio entre alteridad y afinidad (a menudo en consideración del carácter violento de una comprensión que remita enteramente lo otro al sí), o bien una vez más con el llamado a la autoridad y a la tradición (de donde un tendencial primado de lo clásico, que sin embargo, en los tiempos posmodernos ha sido ampliado a la vanguardia). Como quiera que sea, se trata —y la hermenéutica es plenamente consciente de ello— de criterios muy problemáticos. Típicamente, la *Wirkungsgeschichte*, la "historia de los efectos", atestigua la eficacia de una obra, pero nunca es la medida de la verdad en ella contenida, ni procura necesariamente un criterio absoluto, y tampoco se puede excluir que una tradición entera resulte falaz. Así pues, el llamado a la tradición con-

tradice la pulsión que ve en la hermenéutica una fuente de emancipación (por ejemplo, en la exigencia heideggeriana de rebasar la metafísica).

Así, el círculo hermenéutico es la respuesta que habitualmente se da a la doble exigencia de reconocernos en una tradición, pero de tal manera que no seamos paralizados por ella. Debemos ser conscientes del hecho de que no existimos sin historia y de que cada uno de nuestros juicios, aunque sea aparentemente objetivo, resulta guiado por condicionamientos y por prejuicios de los que nunca podrá deshacerse por entero, puesto que proporcionan el ámbito de sensatez del análisis. En esta formulación, es fácil reconocer una referencia al llamado de Husserl al mundo de la vida (*Lebenswelt*), o sea al ámbito inexpresado en el cual aun el científico consagrado a la objetividad hunde las raíces de sus propias elecciones y sus propios fines. Hablar de círculo hermenéutico significa, pues, presuponer que no puede existir un entendimiento objetivo, sino tan sólo una asintótica aproximación a la objetividad; si bien en Heidegger el subjetivismo se ve —al menos en las intenciones— moderado por el llamado a la exigencia de hacerse dictar la precomprensión por las mismas cosas.

He aquí un punto central, implícito, por otra parte, en el llamado de la hermenéutica del siglo XX al problema del ser, concebido como algo esencialmente diferente respecto del ente (o sea, a aquello que concretamente es, por ejemplo, una pluma, un pato

o un ángel) y también como comprometido prioritariamente en una concepción de la filosofía como ética, y en particular como responsabilidad para con el ser (como es sabido, para Heidegger el hombre es "el pastor del ser"). Pero precisamente en esto estriba el problema: ¿puede realmente pensarse el ser sin el ente? ¿De qué *cosa* se habla cuándo nos referimos a tal ser? Y en consecuencia, ¿de qué rebaño es responsable el pastor ontológico? El ser, en efecto (y esto es claro en toda la tradición antes de Heidegger), es, ante todo, las *cosas*, que hay o que no hay; y difícilmente el ser morales o responsables puede prescindir de la referencia a ellas. Si me comprometo con alguien, aunque fuera en la forma hiperbólica "yo te salvaré", le estoy prometiendo *algo*. Así también, si establezco que la humanidad se reconoce por su capacidad de reducir la violencia, por ejemplo con buenos argumentos en lugar de misiles inteligentes, aquéllos valdrán sólo si corresponden a *algo*. Y, una vez más, si sostengo que la historia es un río del que es difícil salir, o una pesadilla de la cual no es posible despertar, no pronunciaré palabras al viento sólo si conozco la historia, que es una gran masa de *cosas* acontecidas en el pasado y que será necesario reconocer como tales, con un cuidado que será siempre positivo y positivista. La moralidad del moralista, del argumentador y del historiador se define en una relación con un universo de hechos que no pueden, simplemente, disolverse en interpretaciones.

Hermenéutica y ontología

En este marco están los contornos de nuestro problema y que —reducido a sus términos más extremos o elementales— consistiría en preguntarse si entre ontología y hermenéutica es realmente posible aquella convergencia y, más bien, aquella identidad de fondo, postulada por la ontología hermenéutica. Al menos en una primera aproximación, nada es menos cierto, y entre los dos términos de la expresión no es difícil reconocer una antítesis, o al menos una alergia; si se toma de manera literal, el primado de la interpretación sobre los hechos comporta la destrucción de la ontología o la pérdida del mundo. Es, en buena medida (si así puede decirse), la propuesta de Rorty (1982), para quien la hermenéutica sería una versión siglo XX del inmaterialismo de Berkeley (dejemos a un lado a Kant y a Hegel, a quienes Rorty incluye arbitrariamente en el grupo). Si este último afirmaba que las cosas no existen fuera de las mentes, en nuestro siglo se afirmaría la doctrina según la cual las cosas no existen fuera del lenguaje o, más propiamente (y aquí Rorty se apoya, de nuevo arbitrariamente, en Derrida), fuera de los textos. En realidad, puesto que resulta difícil sostener que las cosas no existen, Rorty se limita a decir que no son demasiado importantes y que lo que cuenta es conversar, esto es, entenderse entre personas, con la ayuda de poe-

sías, novelas, películas y, precisamente, interpretaciones. Así, la hermenéutica sería un inmaterialismo tímido; pero entonces, en estos términos, la expresión "ontología hermenéutica" aparece como un azadón de palo: cuando pasamos a la interpretación como "conversación del género humano", estamos en una esfera en la cual ya no existe el ser, sino sólo (eventualmente) las palabras para decirlo. Esto, sin embargo, no es en absoluto el sentido de la tesis de Derrida (1972b), para quien "nada existe fuera del texto"; no significa que sólo existan los escritos (y no, por ejemplo, el papel, las neuronas, la tinta), sino que, con la finalidad de que algo sea percibido (revelándose como ser), es necesario que esté escrito en alguna parte, en la carne o en la mente.

Un miembro fantasma siempre seguirá siendo tal, nunca será una auténtica y verdadera pierna, aun cuando duela; por lo mismo, precisamente el hecho de que hasta cuando nos cortan una pierna puede suceder que sintamos su presencia demuestra en qué medida nuestros sentidos y nuestra mente intervienen en la constitución de la experiencia. De la misma manera, el hecho de que para Kant las cosas puedan resultarnos cognoscibles sólo como fenómenos, o sea como entes presentes a los sentidos, en un espacio y en un tiempo que no se adhieren a las cosas, sino que son formas puras de nuestra intuición, no significa de ningún modo que los fenómenos sean quiméricos, que la realidad resulte indistinguible

de la alucinación y que pensar una cosa equivalga a tener de ella alguna experiencia efectiva.

¿Pero en verdad la hermenéutica está destinada, desde su surgimiento, a esta reducción a cero del mundo? Abramos una vez más el *Peri hermeneias*, para notar una circunstancia no siempre advertida. Las pocas tesis realmente ontológicas presentes en la apertura del tratado aristotélico (el imprimir en el alma la sensación y su expresión en palabras y letras) son mera recapitulación; inmediatamente después, Aristóteles escribe: "ahora bien, de estos temas ya se ha hablado en los libros sobre el alma; *de hecho, son objeto de otro tratado*" (16a: 8-9).

La moraleja parece clara: a menos que se quiera realmente sostener que existe Madame Bovary, pero no el ejemplar que tengo sobre la mesa, la ontología hermenéutica (lo que se ha convenido en llamar así en una tradición que, como de costumbre, será necesario respetar pero no venerar), está *fuera* de la hermenéutica. Está en los libros sobre el alma, o sea en los tratados que (desde el *Filebo* platónico al *Del Alma* aristotélico, desde las *Meditaciones,* de Descartes, a la *Crítica de la razón pura,* de Kant; desde la doctrina del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* de Hegel, a la *Experiencia y juicio,* de Husserl, hasta precisamente la *Gramatología,* de Derrida, e incluso *El ser y el tiempo*, de Heidegger, pero no necesariamente *Verdad y método*, de Gadamer) han convertido en tema

la relación entre la *tabula* que es el alma y aquella tabla diferente que es el mundo con sus objetos.

En efecto, el alma, escribe Aristóteles (*Del Alma*, 421b: 21), es como la mano, ya que aferra los entes sin identificarse con ellos; sólo en esta medida ella es, de alguna manera (*pos*), todos los entes. En otros términos —que seguirán siendo siempre los esencialmente inadecuados de una analogía, que no explica las cosas, pero que al menos pone al resguardo contra milagros y espejismos— el alma suministra el *software*, pero el *hardware*, el ser, no se lo puede dar por sí mismo; y si se quiere enriquecer una ontología hermenéutica, no se puede, ciertamente, negar el mundo, sino acaso, reforzar el nexo que lo ata al alma y a sus impresiones.

En fin, el *sentido* del ser precede, por una circularidad obvia y notoria, al *concepto* de ser; *al menos en su forma, la ontología es siempre una fenomenología, la cual a su vez, lo quiera o no, es siempre una fenomenología de la percepción.* En su génesis, no hay ser sin experiencia, y no hay experiencia sino como experiencia presente, como presencia de algo, al alcance de la mano de alguien; la ontología podrá ciertamente hablar legítimamente de Dios, de los ángeles y del ser que no es el ser del ente, pero su sentido nunca podrá prescindir de la experiencia presente de la cosa, o sea de un hecho que precede *por derecho* a toda interpretación. Esto y no otra cosa será nuestro problema (así como es probablemente el problema de muchos).

Ser e interpretación

Hechos e interpretaciones

Tomemos la frase "No existen hechos, sólo interpretaciones". Ésta, ciertamente, nos dice algo, pero lo que enuncia parece ser más bien: "No sólo existen hechos, sino *también* interpretaciones". Ahora probemos a sustituir *hechos* por *gatos*. La frase "No existen sólo gatos, sino también interpretaciones" es inclusive demasiado razonable, mientras que la otra, "No existen gatos, sólo interpretaciones", difícilmente podría ser compartida hasta por el mismo Berkeley. Ahora bien, Heidegger explica cómo se ha podido llegar a hablar de una interpretación universal, que parece constitutiva de los mismos hechos, claramente, en su lectura de Nietzsche presentada en los años treinta, basada en la noción de "historia de la metafísica"; toma prestado su argumento del *Crepúsculo de los dioses* (1888) de Nietzsche, que a su vez lo había tomado de la *Historia crítica del materialismo* (1866), de Friedrich Albert Lange; y la historia —a grandes rasgos— es ésta:

Muy pronto, más o menos con Platón, los griegos comenzaron a olvidar el ser y lo confundieron con las cosas, o sea con los entes presentes y manipulables. El ser se ha convertido entonces en un objeto sometido a las voluntades políticas de los sujetos y, a través de la filosofía moderna —desde Descartes a Leibniz y Kant—, se ha impuesto la noción que Nietzsche llevaría plenamente a la luz, consistente en que el ser no existe (por lo tanto estamos en el *nihilismo*) y que sólo existe la *voluntad de poder* de los más fuertes, que imponen su dominio en el mundo. En este punto, ciertamente, ya no existen más los hechos, sino sólo interpretaciones; ni la filosofía, en cuanto discurso acerca de lo que existe, sino la historia y la política, como descripción del modo en que se manipulan las opiniones, que es todo lo que queda una vez que el ser ha dejado de existir. Heidegger, es verdad, también afirma que hay que tratar de pensar nuevamente el ser del que, desde Platón en adelante, nos hemos olvidado; sin embargo no dice cómo, por lo que podemos dejar aparte este aspecto.

Esta historia tiene tres defectos fundamentales: el primero es que es un tanto monocorde. Toda la filosofía no sería más que un único recorrido, en el cual —independientemente de las lenguas, de las historias y de las vicisitudes de todos y cada uno de los pensadores— se ha pensado sólo en esto: el poder, y olvidado regularmente otra cosa, mucho más grande que una casa: el Ser; sin embargo, una bue-

na historia de la filosofía está llamada a dar razón de la singularidad de las posiciones, y sobre todo a no pensarse como una especie de destino contra el cual nadie puede oponerse (Heidegger también fue influido por Oswald Spengler, quien, entre 1918 y 1922, en *La decadencia de Occidente*, había pensado la historia precisamente en los términos de una fatalidad biológica, más que como campo de la libertad humana).

El segundo es que —a causa de su carácter irrealmente unitario— el relato atribuye a los griegos actitudes que, en la mejor de las hipótesis, pueden ser sólo de los cristianos y que, como quiera que sea, sólo entre los modernos no resultan anacrónicas. Aristóteles no pensaba que el mundo hubiera sido creado; consideraba que existía desde siempre y el ser, según él, era la presencia de algo frente a los sentidos de alguien. Los griegos en general veían las cosas de este modo y sólo Platón, en el *Timeo*, había formulado la hipótesis de un demiurgo, de un dios artesano (y por lo mismo, diferente del Creador de la Biblia, que no *fabrica*, sino que *saca de la nada*), que construía el mundo con algunas formas geométricas. Pero, aun en este caso, había supuesto que algo debía preexistir a la actividad del demiurgo, o sea un espacio (*chora*) que asegurara la materia para la construcción. Como quiera que fuera, se había merecido la censura de Aristóteles, en la *Metafísica*, con base en el obvio argumento por el cual no se ve de qué manera a

partir de puntos inextensos podrían obtenerse líneas, y a continuación, cómo de líneas largas, pero no anchas, sería posible obtener planos, que son también anchos, y sobre todo, cómo de planos que resultan ser sólo largos y anchos, se lograría obtener sólidos dotados de profundidad. Pero debe decirse que el mismo Platón había ofrecido su descripción como un *mito* y no como un objeto de ciencia. Es obvio que para los cristianos las cosas son de otra manera; en seis días Dios ha creado el mundo a partir de la nada. Ciertamente, en términos humanos, muchas cosas no son comprendidas: ¿dónde estaba Dios?, ¿quién lo obedecía cuando ordenó: "Hágase la luz"? Y sobre todo: ¿en qué lengua hablaba?, ¿era un lenguaje privado? Sin embargo, alguien lo había comprendido, por tanto había alguien más. Se trata, obviamente, de un milagro. A los hombres no les resulta. Existe, sin embargo, una esfera en la cual la actividad humana es muy semejante a la de Dios, o sea el ámbito de la geometría y de las matemáticas. El geómetra no copia las propiedades de las figuras de cuanto ve en la naturaleza, sino que *construye* a partir de su propio pensamiento; el límite, sin embargo, como tradicionalmente se ha observado, es que el geómetra (tanto para Platón, como para Vico y Kant) no lleva a cabo nada que sea real, pues su producto existe sólo en el pensamiento y para existir en la realidad necesita de una materia. Como el geómetra es, sin embargo, todo hombre en el ámbito de su

actividad práctica, o sea en aquello que puede hacer en cuanto ser libre (es necesario plantear la libertad como hipótesis, porque, de otra manera, todo asesino debería ser absuelto, al no haber actuado, sino padecido bajo el peso de una constricción). Puedo decidir hacer el bien o el mal, o simplemente hacer o no hacer algo; según Kant, esta esfera guarda relación con un mundo inteligible, que no tiene nada que compartir con el sensible, sino que simplemente se refleja en él, a través de la historia. Sin embargo, si se decidiera que podemos no sólo actuar en lo moral y construir figuras geométricas, sino además instituir la misma naturaleza, entonces podríamos en verdad hablar de voluntad de poder. Sólo que esta decisión no ha tenido lugar entre los griegos, ni en Descartes ni en Kant, sino sólo en Fichte, en Schelling y en parte en Hegel cuando eran muy jóvenes. Si (como afirmaba Kant) todo el mundo exterior es fenómeno, o sea, algo que aparece ante nuestros sentidos y que es construido en su apariencia por nosotros; y si (como Kant no pensó nunca) el fenómeno es una pura proyección del yo, una sombra con nada tras de sí, entonces el mundo es una fábula y es la esfera en que se ejerce la voluntad de poder. En fin, el razonamiento de Heidegger resulta inconcebible antes de Fichte y además existen fuertes motivos para pensar que Fichte estaba equivocado.

El tercer defecto de la parábola es, finalmente, que parece ser el menos adecuado de los remedios

para aliviar un mal del que, por otro lado, aumenta la importancia y la antigüedad. No se comprende por qué, al mismo tiempo, Heidegger reivindica la necesidad de pensar verdaderamente el ser, superando la deriva nihilista, y se apoya precisamente en el construccionismo humano, que reconduce todos los hechos a las interpretaciones. Existe, por una parte, la esfera de la naturaleza, sólida y refractaria al pensamiento, pero de ésta se ocupa la ciencia, que no piensa; por la otra, existe el mundo del espíritu (el arte, la religión, la filosofía, la política), donde el pensamiento es aparentemente soberano; y precisamente allí, contra toda evidencia, se podrá encontrar el ser.

Ser y tiempo

Así, toda la naturaleza es reconducida a la historia, y el ser es reabsorbido en el tiempo, el cual no es, para Heidegger, el del sol o el del reloj, sino otro, el del alma que originariamente construye el mundo. Que el tiempo esté en nosotros, mientras el espacio está "allá afuera", puede ciertamente inducir un sentimiento de dominio; pero nadie dice que sea cierto. Como acabamos de recordar, la vía de Heidegger se coloca, a su pesar, en abierta continuidad con el idealismo trascendental; nosotros sólo disponemos de un *cogito*, que en el mundo exterior

es cosa entre las cosas, pero que en el interior se une con un mundo suprasensible, ya no encadenado al peso de la necesidad. Puesto que lo exterior resulta incognoscible en su composición interna (éste es el tradicional caballo de batalla del construccionismo, conocido en Italia en su forma viquiana valorizada por el neoidealismo de Croce y Gentile, para el cual sólo la historia es realmente accesible a los hombres), es necesario imponerle el sello de una construcción. Así pues, la filosofía será esencialmente una ética (se reconoce aquí el *leitmotiv* del nexo entre ética, política y hermenéutica).

Los idealistas proyectaban hacer de la filosofía una construcción que dictara sus leyes al mismo mundo físico; esto es muy claro en Schelling: mientras el estudioso empírico concibe la naturaleza como *un terminus a quo*, el filósofo trascendental la considera como un *terminus ad quem*, o sea como un resultado al que se llega a través de una construcción *a priori*. Mientras Kant había diferenciado entre la construcción matemática (que para él no era conocimiento, ya que pensar una cosa no equivale a conocerla) y el esquematismo filosófico (que es conocimiento, pero precisamente por ello es reducido al dato), aquí se presume que sea posible construir la naturaleza del mismo modo en que Tales construye su triángulo, o sea, no al mirar delante de sí, sino más bien al buscar dentro de sí. Se comprende por qué aquí es necesario postular una imaginación absolutamente productiva,

anterior al mundo y a todo dato empírico. La misma construcción de la naturaleza es pensada, precisamente, a la manera de una creación artística; y el arte se convierte en el gran modelo, que se encontrará en la idea de Nietzsche, reafirmada por Heidegger —y esta vez *contra* la ciencia—, según la cual la verdadera filosofía, al igual que la verdadera poesía, extrae su mundo de la nada (exponiéndolo, sin embargo, al riesgo constante de hacerlo precipitarse de nuevo en la nada).

Ahora bien, moralizar la naturaleza es, literalmente, como enderezar el árbol que ha crecido torcido; entonces, ¿cómo es posible la reincidencia de Heidegger? En *Kant y el problema de la metafísica*, 1929, él se compromete explícitamente al subrayar que el conocimiento ontológico no crea el ente, y lo dice con la declarada intención de diferenciar su lectura de la de los idealistas. Particularmente, apela a la distinción kantiana entre fenómeno —aquello que aparece frente a los sentidos— y noúmeno —lo que sólo puede ser pensado y de lo cual, característicamente, no se puede decir nada— para insistir en que el uso institutivo de las categorías, sin referencia alguna a la sensibilidad, no tendría ningún sentido. Es el razonamiento de Kant: con la categoría de sustancia, nunca voy a tener ni la más pequeña de las cosas.

Sin embargo, a menudo se ha subrayado —y con justa razón— cómo la perspectiva heideggeriana no difiere de la de los idealistas, que por cierto se ha-

bían comprometido en la tentativa de construir el mundo mediante el pensamiento. Además de excluir el que las formas lógicas pudieran fabricar las formas sensibles, Kant nunca había tratado de remontarse a la raíz común de sensibilidad e intelecto, o sea a la extraña esfera originaria en la que lo sentido y lo pensado forman una sola unidad. Heidegger, en cambio, en la búsqueda de un tiempo originario y en el proyecto de un rebasamiento de la metafísica, se mueve precisamente en esta dirección; y en este sentido se encuentra con *La doctrina de la ciencia,* de Fichte, quien ve en la imaginación el punto medio entre lo finito y lo infinito que pone el no-Yo en el Yo, o sea, en otros términos, construye el mundo más allá de cualquier posibilidad de error (y, por lo tanto, de verdad). Sólo se puede tener razón si se corre el riesgo de equivocarse en el encuentro con una experiencia que no es la emanación de nuestro espíritu. Pese al llamado al hecho (muy obvio, y es extraño que Heidegger insista tanto en ello) de que el hombre nace y muere en un mundo que ya existía antes de él y que seguirá existiendo después de él, la búsqueda de lo originario define el acto por el cual un sujeto constituyente ya está en el origen del mundo.

Así, y a pesar del evidente fracaso del idealismo, denunciado tanto por Schelling como por Hegel maduros, precisamente el recurso a una imaginación absolutamente productiva caracteriza la continuación del construccionismo en Heidegger. El

elemento fundamental del argumento de Heidegger es esencialmente kantiano; el sentido exterior, el espacio, es poco dominable en cuanto tal, pero resulta susceptible de ser incluido en el sentido interior, o sea en el tiempo. Todo aquello que se encuentra en el espacio se encuentra antes y más esencialmente en el tiempo, que es, por otra parte, la materia propia del *Dasein* (el Estar-allí, la situación del hombre nacido y destinado a morir); sin embargo, para evitar que el *Dasein* y su temporalidad resulten constituidos en lugar de ser constituyentes, es necesario encontrar una temporalidad originaria que determine la temporalidad vulgar (espacializada: como se ha dicho, el curso del sol o el del reloj; o según la definición de Aristóteles, el número del movimiento según lo antecedente y lo sucesivo). Este tiempo, que evoca la visión de Agustín, quien lo representa como una distensión del alma, se convierte en el instrumento por el cual todo el mundo puede ser construido a partir del alma. En otros términos, si Kant había planteado dos ámbitos: el del conocimiento, donde permanecemos pasivos y sujetos a los datos exteriores, y el de la construcción matemática o el de la iniciativa moral, donde somos los señores absolutos, Heidegger hace del alma la esfera de una libertad infinita y capaz de hacer valer sus derechos, inclusive sobre el mundo de los fenómenos; no los niega (como sugería Fichte, quien los consideraba producidos por el Yo), sino que los juzga irrelevantes.

La incongruencia entre una actitud construccionista y una pretensión fenomenológica, así como también entre una impostación completamente cristiana y la pretensión de pensar como los griegos, constituye un serio problema para un pensador que —precisamente creyéndose fenomenólogo— ha señalado que la tarea de la filosofía consiste en indagar no lo interior de las cosas (que es tarea de la ciencia), sino lo exterior, el fenómeno, lo que se percibe. No demasiado paradójicamente, esta pretensión de mirar en el fondo de las cosas parece contaminada por una aspiración cientificista mucho más de cuanto lo está la actitud que consiste en quedarse en el ámbito del sentido común, de lo que normalmente nos es comprobado por los sentidos.

La *alétheia* y la *adaequatio*

Pero ¿en qué puede consistir esta mirada hacia el interior? No se trata de otro mundo, sino de una verdad diferente, para la cual lo que se presenta como naturaleza no es más que la sombra de la historia y del lenguaje. Característicamente, el centro de la doctrina de Heidegger sobre la verdad, expuesta a principios de los años treinta, es que existen dos verdades; no se trata de una posición obvia, ya que hasta filósofos de primera línea han hablado con frecuencia de una verdad única, que se dife-

rencia según sus objetos (por ejemplo, verdad de hecho/verdad de razón). Con un argumento que se enlaza ante todo con su hipótesis historiográfica, Heidegger distingue, en cambio, entre *adaequatio* y *alétheia*. La primera, la más corriente y en apariencia natural, es la conformidad entre la proposición y la cosa: esta página (lo que ustedes están leyendo) es blanca (si lo que ahora ustedes leen corresponde al material sobre el cual lo leen, la proposición es verdadera). La segunda, más fundamental, es la *alétheia*, el "no-ocultamiento" del ente, o sea de la cosa: antes de decir "esta página es blanca", el ente en cuestión (o cualquier otra cosa) se me ha ofrecido en un presente temporal y con una presencia espacial que son el reflejo del espíritu, puesto que —como se ha visto— el tiempo es distensión del alma e involucra el espacio; de tal manera que es evidente, porque está aquí y ahora, pero en un aquí y ahora que yo he fabricado (o que otros, a través de la historia, han constituido para mí). Sin embargo el problema es que la referencia a la *alétheia* no es propiamente una doctrina de la verdad, sino una hipótesis historiográfica, que nos dice que cuando hemos comenzado a considerar la verdad como la conformidad de la proposición con la cosa, hemos olvidado algo, precisamente (según un argumento circular) la noción de verdad como *alétheia*, como la apariencia de las cosas.

En este punto, sin embargo, se imponen dos dificultades: en primer lugar, no se comprende cómo

uno pueda olvidar lo que tiene delante (a lo sumo, se acostumbra a su presencia, pero para esto no hacen falta generaciones, bastan unos pocos meses de vida); en segundo lugar, no queda claro cómo es posible que el no-ocultamiento haya sido olvidado por todas partes, mientras que la conformidad sí es reconocida también por doquier, hasta por aquéllos que nunca han leído a Aristóteles. Si Heidegger no considera casi para nada estos puntos, es porque da por hecho que la historia es algo unitario y consistente, que se transmite como un virus también a aquéllos que nada saben de ella. Parece que diera por hecho que las ciencias y la experiencia común siguen la *adaequatio*, mientras que la filosofía se regula sobre la *alétheia*. La solución no parece, sin embargo, tan llana, pues no se ve con base en qué tercera verdad podríamos decir que hay dos y, si se quisiera seguir la *alétheia*, no se comprende qué motivo la haría recomendable (según cuanto dice Heidegger, es sólo más vieja que la *adaequatio*, pero muchas cosas viejas también se han demostrado falsas).

Heidegger, sin embargo, no habla del mundo, sino del "mundo histórico"; estima que la historia ha determinado nuestros conceptos de objeto, sujeto, sustancia, hablando a nuestras espaldas, influyéndonos sin que sea necesario leer a Hegel, a Kant o a Aristóteles, justamente con la fuerza oscura de un contagio, pero recurrir a la tradición es, a menudo, el fruto de una razón perezosa, y es sólo un modo

de explicar un problema para archivarlo. En realidad nunca podremos demostrar aquello de lo que tenemos sólo una sospecha: el que la tradición nos condiciona es un mito afín al de la anámnesis, por la cual lo que conocemos en este mundo no es más que el recuerdo de las ideas que hemos visto antes de entrar en nuestro cuerpo; y que la lengua que hablamos influye el modo en el que vemos las cosas es una mera hipótesis, tanto más que aún no se ha decidido si es el lenguaje el que influye a la metafísica —y entonces los filósofos habrían ido a la escuela a aprender de los no filósofos, y éstos habrían aprendido sus palabras del grito de los animales y del rumor de los arroyos— o si, por el contrario, a través de canales más o menos ocultos, una metafísica (¿cuál en particular? ¿según qué canon?) cae del cielo e influye en el lenguaje.

¿Cómo se transmite la metafísica?

Las cosas no son creencias transmitidas; están allí, y, en el peor de los casos, lo que heredamos es un aparato sensorial y —en medida infinitamente más aleatoria y en ciertos casos nula— algunas visiones del mundo llevadas, por ejemplo, por las fábulas, por nuestros padres, por nuestros maestros, por la televisión. Pero es bastante obvio que, sobre esta hipótesis, no se puede construir una teoría. En in-

glés, no es difícil reconocer la huella de una conceptualidad aristotélica, verosímilmente inducida por la penetración de la Escolástica en el lenguaje jurídico, por ejemplo en expresiones como *relative* que en español significa "pariente"; pero entonces, ¿por qué en inglés y en español no se dice igual? ¿Son acaso los hablantes del inglés más aristotélicos que los del español? En cierto sentido sí; pero ¿qué cosa son los hispanohablantes?.

Una vez más, se imputa tradicionalmente a Descartes la invención de la "subjetividad metafísica" moderna, que guiaría la evolución de la voluntad de poder hasta Nietzsche, pero es muy extraño que Descartes llame *sujet* a lo que ahora llamaríamos "objeto" (de manera que el influjo de la metafísica cartesiana del sujeto sobreviviría sólo en los catálogos por materia de las bibliotecas, que en algunos casos se llaman catálogo por sujeto).

De igual manera, es verosímil que la estructura ontológica sustancia-accidente haya sido modelada sobre la estructura gramatical sujeto-predicado; pero lo es también lo contrario. De ambas versiones se puede obtener la conclusión de que la historia (tanto del ser como de la lengua) sí determina nuestra comprensión, pero sólo en términos muy generales, que por lo tanto aclaran muy poco y sólo sirven para impostar un discurso generalmente cultural. Sería mucho más difícil sostener que la historia de todas y cada una de las palabras determine la comprensión del sentido.

En italiano la palabra *testa* (cabeza) significa en su origen, como en el español "tiesto", una vasija de barro (en italiano *coccio*). Tal vez esto explica la afinidad entre dos términos que significan "testarudo": *cocciuto* y *testone*; y sin embargo nadie piensa en una vasija cuando se habla de una cabeza, no más de cuanto piense en el pie de una grulla alguien que pregunta por el pedigrí de un perro. Es más, no saber las etimologías no impide de ningún modo hablar. Con mayor razón, casi nunca se conoce por entero la historia de la metafísica (es más, en general se le ignora del todo y obviamente ni siquiera el mismo Heidegger la conocía al dedillo), lo que no impide en absoluto tener algunas nociones, ya sea ingenuas o refinadas, sobre un gran número de cuestiones metafísicas; puesto que no vienen de la historia, vendrán de los sentidos, y la lengua servirá muy poco.

A lo sumo, puede venir a la mente el recurrir a la etimología o a la historia cuando un determinado sentido nos parece problemático o poco comprensible. Pero ésta es precisamente una experiencia rara y tampoco necesariamente coronada por el éxito. Si tratara yo de traducir etimológicamente el alemán *fernsehen*, podría muy bien concluir que se trata de "telescopio" o de "catalejos", en vez de "televisión"; y sería vano objetar que precisamente aquí se comprende el papel de la historicidad (el sentido histórico y sedimentado de la palabra *fernsehen*), porque entonces se llamaría "historia"

todo conocimiento *empírico* (en el sentido de la contraposición empírico/racional).

Si pensamos un poco al respecto, es muy extravagante suponer que, retrocediendo a ciertas palabras originarias o a algunos textos fundamentales, se pudiera retroceder al momento en que fue constituido el sentido de la realidad en que vivimos y respecto del cual podríamos adquirir una mirada enajenada. Aquí encontramos el residuo de un genetismo que tiene la misma edad del construccionismo: así como el geómetra conoce sus figuras porque las ha engendrado a partir de un punto, así también retornar a los orígenes de los conocimientos humanos, y a las épocas primitivas, sería explicar todo lo que ha sucedido después. En todo caso, por enajenada que sea, tal mirada se movería bajo el sol y vendría de nuestros ojos, que no son diferentes de los de Platón, y es probablemente, ante todo por este motivo, que vemos muchas cosas del mismo modo en que las veía él.

Cómo hacer palabras con las cosas

La academia de Lagado, en *Los viajes de Gulliver*:

> se proponía [...] este recurso mediante el cual, si las palabras no son otra cosa que los nombres de las cosas, habría sido mucho más conveniente que los hombres

hubieran llevado consigo las cosas de las cuales intentaban hablar para cualquier asunto. Esta invención se habría convertido en una práctica común, con grandes ventajas concretas y saludables, si no fuera porque las mujeres, en contubernio con el bajo pueblo ignorante, no hubieran amenazado con una revolución, sosteniendo la libertad de hablar con sus propias lenguas, al igual que como lo hacían sus antepasados. ¡Y luego no se me venga a decir que el pueblo es amante del conocimiento! No obstante, todavía algunos sabios se mantienen fieles a este proyecto de hablar valiéndose de las cosas, que presenta sólo este inconveniente, consistente en que si un hombre debe discurrir acerca de varios y complejos asuntos, se ve obligado a llevar a cuestas un costal lleno de cosas, a menos que puedan permitirse el lujo de hacerse ayudar por muchos criados sobrecargados. A menudo me ha ocurrido ver a un par de estos sabios abrumados por enormes fardos, semejantes en todo a nuestros vendedores ambulantes, los cuales, al encontrarse, deponen sus paquetes, abren sus costales y mantienen conversaciones de una hora; después vuelven a guardar sus instrumentos, se ayudan recíprocamente a recargarse sobre las espaldas sus fardos y se despiden. Para conversaciones breves, cada uno puede llevar en el bolsillo o bajo el brazo los objetos necesarios y, cuando están en casa, nadie se sentirá ciertamente escaso de municiones; por esto la sala donde se reúnen los seguidores de esta invención está repleta de cosas listas para brindar materia a este género de conversaciones artificiales. Este invento ofrecía también otra ventaja, porque habría podido ser considerado como una lengua universal, entendida en todas las naciones civilizadas que usan más o menos los mismos tipos de utensilios, cuyo empleo habría sido familiar para todos. De este modo, los embajadores habrían podido dialogar direc-

> tamente con soberanos y ministros, aunque ignoraran completamente la lengua.

Uno se ríe de buena gana de estos académicos de otro tiempo y los compadece, pero su posición no es menos hiperbólica que la sentencia según la cual "el ser que puede ser comprendido es lenguaje". Como tal, la equivalencia entre ser y lenguaje es un asunto teológico: Cristo (*logos*, *verbum*) se ha hecho carne y por lo tanto el lenguaje no es un ser poco consistente (palabras, tiempo), que encuentra su significado fuera de sí, en un mundo de cosas que, como sea, debe ser presupuesto, sino que es un ser autónomo (el cuerpo de Cristo) y eminente (Cristo es más que la naturaleza). Es evidente que éste es un dogma en sentido técnico, ya que puede ser aceptado sólo mediante la fe y no vincula a quien no crea en la encarnación. Por el contrario, para cuanto concierne al mundo común, tanto para quien cree como para quien no cree, es obvio que si se debe hablar del ser se usará un lenguaje; pero esto no define ninguna relación peculiar entre el ser y el lenguaje. El ser es un problema *antes* de que se hable de él (he perdido las llaves, no puedo entrar a casa); es *tal vez* un problema filosófico cuando se habla de él (lo que es una pura tautología); en todo caso, nadie ha dicho que la solución al problema del ser sea lingüística.

¿Y que el lenguaje nos haga tener la experiencia de la objetividad es un *descubrimiento*, al igual que

la rueda o la máquina de vapor? Si así fuera, es muy probable que sea un descubrimiento equivocado. ¿Se habrá hablado durante tanto tiempo sin comprender que el lenguaje es trascendental? Y si el sujeto es "reducido a una función lingüística" ¿antes cómo eran las cosas?, ¿cómo se hacía? ¿Se nos quiere decir que el lenguaje organiza la experiencia (*aisthesis*, percepción)? ¿Se entiende que organiza el Oceano Pacífico?

En suma, que la autoconciencia tenga una naturaleza lingüística es casi tautológico; que la conciencia sea lingüística es menos cierto, porque se puede pensar sin hablar (pensar no es decirse "ahora hago esto o aquello"), así como se puede hablar sin pensar ("lo dije sin pensar"), consideración que Wittgenstein, en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (1946-1949, § 185), hace valedera para la intención: veo al lechero, tomo la jarra, me dirijo hacia él; no tengo intenciones (las tendría —o, mejor dicho, *me vendrían*— sólo si alguien me preguntara a dónde quería ir con esa jarra). El que la percepción (consciente o, aún más, inconsciente) dependa del lenguaje es improbable. Es fatal, sin embargo, que un medio tan manejable como el lenguaje tienda a hacerse valer fuera de sus confines; por ejemplo, si se coloca subrepticiamente como el *único sistema* de mediación, según la tendencia que Derrida ha llamado "logocentrismo".

Abramos la *Fenomenología del espíritu,* de Hegel, precisamente al principio, donde se aborda el pro-

blema de la certeza sensible. Se pregunta al hombre prefilosófico qué hay y éste responde: "hay esto". Así, el *idiota* (en sentido etimológico) capta un lado de la verdad, pero tan sólo un lado. En efecto, supongamos que dijera "ahora es de noche"; si lo invitamos a escribir sobre una hoja su verdad, doce horas después la certeza sensible del "esto" resultará confutada por el momento (resulta que debemos decirlo) que ya no será de noche. Es otro modo para señalar que la simple presencia no basta; pero Hegel, quien se ha servido de la *escritura* (de la *tabula rasa*, precisamente como en el *Del Alma* aristótelico) para mostrar la unilateralidad de la certeza sensible, concluye que "el *lenguaje* constituye una forma superior de verdad". ¿Por qué precisamente el lenguaje y no una forma cualquiera de retención, incluido, en ciertas circunstancias, el lenguaje? Precisamente es probable que la elección —fonocéntrica más aún que logocéntrica— dependa del hecho de que el lenguaje parece ser el *medium* en gran medida más portátil. El alma es, de algún modo, todos los entes; pero la conciencia es la voz del alma; es pues muy dúctil e inmaterial, se presta a ser imitada en silencio (yo puedo hablar conmigo mismo, o al menos tener la impresión de hacerlo), a manera de asegurar una gran economía.

Sin embargo, el problema es que con esto se ha demostrado que todas las funciones ontológicas (percibir y considerar) pueden ser *redescritas* en términos lingüísticos (lo que por otra parte es ob-

vio y tautológico), pero no que todas las funciones ontológicas sean lingüísticas, aun si se prescinde de que no está comprobado que realmente hablemos cuando pensamos: típicamente, cuando se dice "estoy pensando en voz alta" se hace algo que tiene la *apariencia* del pensar, pero que en realidad es hablar de algo de lo cual no se está muy seguro, o no se sabe cómo será tomado por quien escucha.

Además, existen muchas percepciones no apercibidas, o sea no acompañadas de conciencia (pequeñas comezones, leves dolores, visiones laterales); además, podemos muy bien tener algunas apercepciones claras, pero no distintas (es más, tenemos muy pocas que sean verdaderamente distintas, sin que nos suceda nada grave); y uno no se explica cómo ciertos seres que no hablan, por ejemplo los animales, se comportan ontológicamente como nosotros, o sea que sientan, por ejemplo, que hay fuego, que es algo caliente, y que por lo mismo no se quemen (menos las falenas, que por otra parte son famosas por no tener memoria).

También la referencia (o sea el modo en que el alma aferraría los entes a través del lenguaje) constituye un problema. No es seguro que cuando veo un perro, yo me diga "he aquí un perro" (o, por lo menos, que me lo diga siempre); si nunca he visto un perro, es muy improbable que lo reconozca a través de la palabra "perro". Es necesario, supongamos (¿pero se podría suponer otra cosa?), un ejemplo, como (pero aquí las soluciones son numerosas)

la foto de un perro (con la advertencia de que muy probablemente no se tratará *exactamente* de ese perro y en ese caso se trataría de un diagrama en el sentido de Berkeley: un caso singular acompañado por una generalización), o un bosquejo más o menos aproximativo, como aquéllos que hacen los fisonomistas (y en ese caso, que no contradice el primero, se trataría de un monograma en el sentido de Kant, o sea de un esquema). Si no tuviera yo fotos o esquemas, me podrían hacer una descripción a partir de otros animales que se supone conozco (un gato grande, pero menos grande que un tigre, un castor con la cola más pequeña). Está claro que en este caso el lenguaje no serviría como referencia, sino los posibles esquemas mentales que las palabras pueden evocar en mi alma.

Poesía y verdad

A estas consideraciones se podría una vez más objetar que, al referirse a la ontología hermenéutica, nadie ha hablado nunca de hechos "auténticos y verdaderos", sino sólo de espíritu, y que Heidegger no quería ofrecer una ontología auténtica y verdadera, sino sólo llamar nuestra atención hacia las experiencias existencialmente cruciales; como el arte, que nos abre perspectivas en torno al mundo, o el derecho, que funda nuestro modo de valorar, y

el mismo estado de ánimo en que nos encontramos, que nos hace mirar las cosas desde perspectivas siempre diferentes. ¿Pero qué ocurre cuando tratamos de referir estas experiencias a la esfera de la *auténtica y verdadera* ontología?

Por cuanto concierne a la verdad de la obra de arte, quisiera aducir mi experiencia personal: he visto una sola vez el Partenón, de niño, y tan sólo recuerdo haberme roto una sandalia en la Acrópolis; después, ya adulto, he visto los frisos del Partenón en el Museo Británico y allí he comprendido muchas cosas más, porque había estudiado un poco de historia del arte. Les aseguro que no soy en absoluto indiferente al arte; he leído centenares de novelas y de poemas, he visto películas, he escuchado muchísima música, aunque no sé leer las notas y continúo escuchando discos compactos y leyendo poesía. Desde los catorce hasta los veintidós años he leído siete veces *En busca del tiempo perdido* (y también he escrito un libro sobre Proust) y desde entonces he visto cuántas veces Proust tenía razón y cómo son universalmente exactos Brishot, Charlus, Cottard, o Albertine; sin embargo, nunca he logrado comprender *exactamente* qué cosa es la apertura de la cual habla Heidegger, y que me parece una afirmación puramente estetizante, para la cual toda la realidad está envuelta por el mito; veo un par de zapatos y no me dicen nada y sólo después de haber visto los zapatos pintados por Van Gogh sé qué son verdaderamente unos zapatos.

Parece una exageración, pero es lo que sostiene Heidegger en *El origen de la obra de arte* (1935-1936a). Si tampoco Heidegger quisiera decir que para comprender qué son unos zapatos, debo haber visto el cuadro de Van Gogh (además, como ha observado Derrida, es *una serie* de cuadros: ¿cuál es el que "abre"?), el hecho de que Heidegger hable del *ponerse en obra de la verdad,* en el arte sugiere (como han notado muchos) que éste no es descripción, constatación de algo, sino "institución", precisamente como —lo veremos— cuando digo "sí" en la ceremonia del matrimonio. Faltaría por establecer si la obra (y sobre todo *toda obra*) hace lo mismo, pero todavía no queda claro en qué sentido la verdad como apertura sería independiente y alternativa respecto de la verdad como conformidad entre la proposición y la cosa. En efecto, Heidegger y todos los que desarrollan estas apologías del arte, que no necesariamente están acompañadas por una verdadera competencia o sensibilidad artística, se limitan a decir que el arte no es algo para desecharse, y que no sólo de pan vive el hombre. ¿Pero quién ha sostenido nunca lo contrario?

Así pues, el arte no se opone al hecho y la conformidad, sino los presupone; lo mismo vale también para el derecho. Si Hamlet clama justicia y lamenta que los tiempos sean *out of joint*, fuera de eje, desequilibrados, si se lamenta de que la época sea deshonrada, de que su madre se haya casado con el asesino de su padre y censura las patadas que reci-

be el mérito paciente, es porque lamenta una falta de *adaequatio*. El principio de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1131 a 1130), "la justicia es una especie de relación", se refiere a una proporción entre *cosas* regulada por la *adaequatio*. Sin la referencia a un dato primario de verdad, el cual se funda, de acuerdo con el modelo de la *adaequatio*, en una alternativa presencia/ausencia, no tendría sentido hablar de justicia, aunque con el llamado a la verdad todavía no hemos encontrado un criterio para la verdad y para la justicia, sino simplemente el presupuesto de su sentatez.

Respecto del estado de ánimo, es claro que las preferencias y las esperas *orientan* la percepción de modo también importante, pero sólo en la medida en que se puede reconocer una percepción normal y no orientada. Supongamos que uno viera a un pariente caer por las escaleras y morir; la mayor parte de las personas se afligiría, pero no se excluye que alguien se pueda asombrar ("nunca habría creído que pudiera morir de esa manera"), se preocupe ("tendré que hacer reparar ese escalón"), se enfurezca ("¡apenas había hecho reparar ese escalón!"), o se alegre ("¡finalmente me libré de él!"). Todas estas variaciones, y otras posibles, requieren en su origen una constatación que no depende en absoluto del humor. Decir *je vois la vie en rose* no significa para nada que deveras exista algo color de rosa y lo que vemos no depende, en última instancia, de lo que pensamos. Sin Estar-allí y con-Estar allí no

hay mundo, sino sólo *en un cierto sentido* y, en el fondo, *más metafórico*. El argumento subyacente es que cuando estamos solos no nos dan ganas de cocinar ni de disponer la mesa, pero el verdadero argumento ontológico sería que cuando estamos solos no *deberíamos* (si la hipótesis de Heidegger fuera justa) tener ganas de comer.

Heidegger espeleólogo

Así, la ambigüedad esencial de Heidegger es que no parece fácil determinar si aquello a lo que apunta es un *ser* —como abiertamente declara— o bien un *deber-ser*, como en los hechos parece postular, precisamente cuando confía al filósofo la tarea de instituir mundos, los cuales a su vez no son de objetos (que se deja al estudio de la ciencia), sino de valores o de "realidades" espirituales.

Véase, a manera de ejemplo, precisamente las consideraciones sobre el comienzo de la *Fenomenología del espíritu,* de Hegel, propuestas en *La cuestión de la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (1935-1936b), donde Heidegger, después de un impecable análisis fenomenológico de la certeza sensible (de la fe perceptiva) depositada en el *esto*, o sea del hecho de que algo esté presente y en el presente bajo el modo de la *adaequatio*, y sea accesible ante todo a

nuestros sentidos, concluye que tal objetividad estética es el resultado de un devenir histórico, de una tradición no necesariamente escrita, pero ubicua. De ella —debemos suponer— todos los hombres habrían sido notificados, e inclusive los animales que huyen a la vista de un peligro (creyéndolo objetivo), y obviamente también los niños, que se esconden después de haber lanzado una piedra al aire (sin conocer ni la doctrina de los lugares naturales ni la de la gravitación universal). Si Leibniz había escrito que el burro que camina derecho al heno sabe lo mismo que sabemos nosotros (pragmáticamente) sobre las propiedades de la recta, pareciera que aquí también el burro ha sido impresionado por la lectura de Euclides.

En suma, según Heidegger la naturaleza está determinada por la ley, que toma decisiones en torno a la objetividad: "Estas decisiones son diferentes en los diferentes tiempos y entre los diferentes pueblos". El correlato evidente de esta actitud es puesto de relieve precisamente en el comentario al *Teeteto* platónico en el curso de 1930-1931, dedicado a la *Esencia de la verdad*, que se abre, sin embargo, con la lectura del mito de la caverna en el séptimo libro de la *República*. Los prisioneros están en la caverna, pero el filósofo sale de ella, ve el sol de las ideas, esto es, la verdad que trasciende las aparentes evidencias mundanas. El mito, sin embargo, como Heidegger insiste en subrayar, se cumple sólo en el momento en que el filósofo, después de haber visto el sol, re-

torna a la gruta y revela a los hombres su verdad. En otros términos, el filosófo no está llamado a la constatación de aquello que existe, sino a la institución y a la predicación de una verdad esencialmente política. Heidegger piensa, como Nietzsche, en el filósofo no como conocedor de lo que existe, sino como institutor (ya sea un legislador, o más realistamente, un profesor y un pedagogo).

Después de haber devuelto la verdad a la decisión política, Heidegger, pasando al *Teeteto*, se empeña en excluir la hipótesis según la cual la mente, en el momento de conocer, tiene el aspecto de una *tabula rasa* que recibe las cosas sin modificarlas, o sea que parece mucho más constituida de cuanto resultaría constituyente. Después de haber atribuido a Platón una identificación entre el ser hombre y el ser histórico, Heidegger articula, en el párrafo 34, una serie de dogmas que hacen sistema:

El primero es zoológico: "El hombre nunca puede ser un animal, esto es, nunca puede ser naturaleza, sino que existe siempre *por encima* del animal". No se trata de un aspecto lateral. ¿Qué cosa es un animal? Quizá los animales no tienen historia ni lenguaje —aunque Plinio el Viejo haya sostenido que tienen una religión— y sin embargo tienen (lo demuestra su comportamiento: un perro golpeado huye a la vista de un palo) algo así como una *tabula rasa*, un mecanismo de puesta en la memoria y de retención, que poseemos también nosotros. No es seguro que los castores posean una metafísica y

sin embargo construyen diques, así pues, es muy dudoso que los animales (incluidos los mirlos y los pericos) hablen, pero es más difícil decir que no piensen (quizá no hablan sólo porque no tienen nada qué decir); y, sin embargo, el perro reconoce a su amo y lo hace tanto si tiene puesto el sombrero como si no lo tiene, si está sentado como si está de pie. Ahora bien, precisamente Heidegger, que en *El ser y el tiempo* había sostenido que los animales no mueren, sino fallecen, y que en *¿Qué significa pensar?* (1954) negará que tengan unas manos (y amplifica más allá de medida la distinción entre mano y pata), está persuadido de que pensar equivale a hablar.

El segundo dogma —estrechamente relacionado con el primero— es: "La percepción es siempre más que percepción"; lo que no está necesariamente equivocado, excepto que Heidegger lo considera una peculiaridad exclusiva del hombre (como si el animal no tuviera comportamientos que exceden la percepción actual, lo que queda perfectamente excluido de la experiencia común y, si queremos, de la autoridad de Aristóteles, de Montaigne y de tantos otros) y sobre todo lo considera como una oposición a las ciencias y el empirismo —cuando notoriamente una tesis idéntica se encuentra en Hume: cuando la mente mira más allá de lo inmediatamente percibido, sus conclusiones no pueden ser atribuidas a los sentidos—. Como veremos, la percepción es un proceso complicado, pero esto no

significa en absoluto que pensar y sentir sean lo mismo, por lo menos, porque pensar es mucho más sencillo que sentir.

El tercer dogma consiste en que la representación platónica de la mente como un bloque de cera no tiene nada que ver con una *tabula rasa*: "*Ekmagheion* no es una 'tablilla', como se ha acostumbrado traducir, sino simplemente un bloque en el que se imprime algo" (§ 42). Heidegger tendría dificultades en explicar al auditorio, y en la actualidad al lector, en qué es diferente este "bloque" respecto de un *block notes*; y en justificar con base en qué presupuestos puede sostener que *ekmagheion* no significa regularmente *tabula rasa*. Si no es una *tabula*, tanto en el hombre como en el animal, ¿entonces qué es?

La perspectiva de Nietzsche

> Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "tan sólo existen los hechos", diría yo: no, no hay precisamente hechos, sino sólo las interpretaciones. Nosotros no podemos constatar ningún hecho "en sí"; quizás es un absurdo querer algo semejante. "Todo es subjetivo", dirán ustedes; pero ésta es ya una *interpretación*, el "sujeto" no es nada dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo pegado después. —¿Es, finalmente, necesario poner una vez más la interpretación detrás de la

> interpretación? Esto es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra "conocimiento" tenga sentido, el mundo es cognoscible; pero dicho mundo es *interpretable* de diferentes modos, no tiene tras de sí uno, sino innumerables sentidos. "Perspectivismo". Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros instintos, sus pros y contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás instintos.
>
> Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

Por lo general, cuando se quiere impugnar esta aserción, se hace notar la circularidad del argumento: ¿se trata de un hecho o de una interpretación? Si es un hecho, desmiente la tesis; si es una interpretación, no obliga a nadie. En realidad, Nietzsche quiere decir (*porque no hay duda de que quería decir algo*) que es un hecho que no existen hechos, sino sólo interpretaciones, y más precisamente que están equivocados quienes consideran que existen los hechos, mientras que él tiene razón al afirmar que los hechos son interpretaciones. Pero, aun si se prescinde de este aspecto, la sentencia parece enfática, ya que *está excluido que se pueda obtener infinitas interpretaciones*, y ya es mucho si se puede dar tres o cuatro: hasta del arabesco más intrincado, del cuadro más alegórico, o del versículo bíblico más críptico. Parece más verosímil sostener que, en el transcurso de los siglos, *muchos intérpretes han variado pocas interpretaciones* y otras parecen evi-

dentemente aberrantes o insensatas, aunque no se pueda excluir que —si se logra demostrar— precisamente entre éstas deba buscarse la acertada.

Ejemplar, parece el caso de las pseudoetimologías; parece muy razonable pensar que "taxi" provenga de "tasa" (porque se paga) y si el buen sentido tradicional tuviera que ser el único consultor, se concluiría que es precisamente así, o que *quizás* es así; en realidad, viene de *Thurn und Taxis*, la familia principesca titular de los servicios postales en el imperio austriaco (análogamente, en piamontés se racionaliza el tortuoso "sandwich" con el litúrgico *sanguis*, que parece tener un nexo con el color del salami); y, una vez adquirido este dato (ulteriormente no interpretable y mucho más inverosímil que la psudoetimología), ya no tiene ningún sentido interpretar, a menos que se quiera hacer un juego de sociedad.

De lo anterior se puede concluir que hablar de "infinidad de interpretaciones" es una simple exageración y una frase hecha, como cuando se dice "setenta veces siete" o "la mitad de mil" para indicar "muchos"; y no se ve cómo sea posible construir una doctrina cualquiera sobre lo que es, inclusive, menos que un proverbio (sería —al modo del humorista Achille Campanile— como preguntarle cuál fue el año del caldo, a quien dice "en el año del caldo"). En estos términos se puede legítimamente aceptar también la indicación, según la cual no existen hechos sino sólo interpretaciones; se trata

de un proverbio, que puede guiar la práctica, y que precisamente en estos términos merece ser acogido en un discurso filosófico, *grosso modo* como: "una golondrina no hace primavera" en la *Ética a Nicómaco*; pero no constituye de ningún modo un descubrimiento o una revelación, ni un argumento que pueda ser invocado positivamente como soporte científico o escéptico.

Este estado de las cosas se desprende además de un argumento interno; es característico que, de la sentencia de Nietzsche, expuesta, por otra parte, dentro de un discurso zetético (o sea de investigación, y no, como en ocasiones se ha entendido, de autoridad dogmática), no se pueda ofrecer innumerables interpretaciones, sino sólo *dos*. Esto no parece una nimiedad, porque, aun cuando se decidiera que no existen hechos, sino sólo interpretaciones, se tendría que suponer una extraña asimetría entre percepción y lenguaje, por la cual de los hechos perceptivos se debería poder dar infinitas interpretaciones, mientras que de los hechos lógicos habría muchas menos. Es obvio que, de un teorema, no se puede ofrecer infinitas interpretaciones, so pena de comprometer su sentido, ya que lo que puede ser interpretado de innumerables modos (por ejemplo *abracadabra*, admitiendo que tuviera un estatuto lógico y que en verdad pudiera ser interpretado de *innumerables* modos), no merece serlo en modo alguno (precisamente porque la interpretación se realiza *en vista* de un sentido).

Por otra parte, si interpretamos la sentencia en el sentido *no* relativista, es fácil notar que la interpretación no constituye la subjetividad, sino, y al menos en igual medida, la objetividad del objeto. Precisamente por esto no es "deconstructivo", sino kantiano, el aserto según el cual la experiencia no está dada, sino que está ligada a un retículo preexistente. Decir que la ciencia es humanización (Nietzsche 1881-1882; § 112) y que toda percepción es relativa, sin existir una percepción exacta, no significa aún, de ningún modo, haber "liquidado" la verdad. Más verosímilmente, se tiene uno que enfrentar, en este caso, con una especie de proverbio y con una regla de prudencia.

No existen percepciones absolutas, pero esto no significa que las percepciones relativas sean falsas; es más, éstas son verdaderas precisamente en cuanto son relativas. Por ejemplo, ¿tendría sentido decir que veo un muro en su totalidad? Es obvio que lo veo sólo por un lado, o bien por el otro, y difícilmente en toda su extensión. Sin embargo, también es claro que esto sucede precisamente porque se trata de un muro real (y no de una proyección plana), de tal manera que relatividad y realidad coinciden. ¿Acaso alguien ha visto un muro en su totalidad? Una cosa del género nunca ha existido, no menos que el muro en sí o que ciertas ideas generales (¿alguna vez se les ha ocurrido pensar en una pluma en general, o sea sin una forma y un color particulares?). Es evidente que el relativismo

es, con exactitud, la condición de la objetividad, en cuanto es resultado de nuestra constitutiva finitud (por ejemplo, del hecho de no tener un ojo también en la nuca). El que, de nuevo, la doctrina de la infinidad de las interpretaciones sea sólo una norma de prudencia contra la precipitación dogmática, se puede notar si se considera que tal doctrina parte de una noción puramente crítica de lo infinito, semejante a cuando se quiere subrayar cuán contingentes son nuestras aflicciones cotidianas frente a la inmensidad de lo creado. Esto, obviamente, no resuelve ni disuelve los pesares o los problemas en cuestión; de todas maneras, precisamente porque somos finitos, puede existir la *objetividad*.

Desde el perfil de una teoría del conocimiento, el que se deba postular el noúmeno no comporta, de ningún modo, la aniquilación del fenómeno (por otra parte, sería interesante saber mediante qué procedimiento; si existiera alguno, ya se habría inventado y aplicado). Cuando Kant excluye que un ser como nosotros pueda tener una intuición intelectual, no está en absoluto "relativizando" el conocimiento, ni concluyendo que podríamos muy bien actuar de otra manera. Sólo conocemos los fenómenos, las cosas, tales como se nos presentan y en consecuencia los fenómenos son absolutamente reales, aunque no se pueda excluir que las cosas en sí sean diferentes de como las conocemos. Generalmente los idealistas han creído poder confutar este llamado a la finitud, con el argumento según el cual indicar un límite

significa ya rebasarlo, pero esto demuestra una típica confusión entre lógica y estética; yo puedo muy bien saber que no viviré doscientos años sin por esto asegurarme la posibilidad de vivir trescientos. El fundamento metafísico del perspectivismo en Leibniz era, por otro lado, todo menos una concepción relativista: una misma ciudad puede ser observada desde diferentes puntos de vista, y parece tener que ver con muchos universos; pero es claro que se tiene que ver con un solo mundo, garantizado por una mónada suprema, de manera que sería vano pretender que todo es relativo.

Nietzsche —quien por cuanto sabemos, no conocía directamente a Leibniz— había leído y apostillado con cuidado la *Teoría de la filosofía natural* (1759), de Boscovich. Éste había desarrollado una doctrina según la cual la materia no es algo que posea extensión y el mundo es pura apariencia, pero no para afirmar un relativismo universal, sino para fundar una teoría física: si bien todo es fuerza representativa y el universo está compuesto por mónadas que son pura potencia, esto no significa que nada exista, sino que todo existe, ya que precisamente estas fuerzas constituyen la realidad (así, el hecho de que en el fondo de la materia haya unos *quarks* impalpables no nos impide el poder morir en un accidente aéreo).

Percibir, pensar, interpretar

Pero, sin bajar o subir hasta los *points méthaphysiques*: ¿en verdad percibir es siempre interpretar? La publicidad de los supermercados italianos Esselunga propone continuamente ciertas adivinanzas barrocas: ¿chiles o hipocampos? ¿ensalada o *bowling*? ¿queso parmesano o pirámides? ¿kiwi o conejos?

¿Es precisamente así como se percibe? Para complacer a Hamlet, Polonio ve en las nubes todas las figuras de animales que el príncipe triste le sugiere que vea. Hamlet se está fingiendo *loco* y Polonio es un cortesano, pero si *en verdad* no existieran hechos, sino sólo interpretaciones, *toda* nuestra experiencia se tropezaría *regularmente* con semejantes perplejidades. En cambio es claro que no es así; existen (y esto lo ha recordado, por ejemplo, un eminente hermenéutico como Emilio Betti) unos *momentos*, que no son enteramente referibles a una intervención hermenéutica: percepción no equivale a interpretación; de otro modo, podría acontecer que todos vieran cosas diferentes y para explicar cómo normalmente muchos observadores ven *más o menos* la misma cosa (unos valorarán un aspecto y algunos más otro), se deberá invocar a un gran relojero o a una armonía preestablecida.

Este aspecto merece atención; dudar significa pensar; una posible implicación es, para nuestro

tema, más interesante: el percibir viene antes del pensar y no requiere interpretación.

En un paseo por el bosque, veo algo en la tierra y me pregunto si será una rama o una serpiente. Nótese, ante todo, que hasta cuando no sé si una cosa es *esto o aquello* (rama o serpiente, espantapájaros o campesino), sé que *existe*, como un *esto*, y sería muy extravagante pretender que ya en este nivel tuviera lugar una interpretación (¿qué podría interpretar, si precisamente no sé qué es? Si, por otra parte, se quisiera llamar interpretación a todo juicio, aunque fuera inconsciente, de existencia —por lo cual, si me cae una teja en la cabeza mi desvanecimiento se deriva de una rapidísima interpretación— es claro que ciertamente todo es interpretación, pero también que nada lo es). Luego (y se trata de un *segundo* momento) trato de darle un nombre, o sea de decidir si se trata de una serpiente o de un palo. Aun en este caso, es muy difícil decir que estoy interpretando, ya que *deveras* quiero saber qué es realmente lo que veo, porque si me equivoco, hasta podría morir (lo que, dicho de paso, muestra cómo la eventual decisividad de la interpretación entra esencialmente en conflicto con la infinidad de las interpretaciones). Para saber si se trata de una rama o de una serpiente, no consulto la tradición, sino que trato de mover el mencionado objeto con lo que me parece menos equívocamente un palo: la cosa no se mueve, y concluyo que se trata de un rama. Por lo tanto —y se trata de un *tercer* momento, re-

lativamente raro y generalmente accesorio—, lo recojo, y, al mirar de cerca uno de sus extremos, me parece que se asemeja al hocico de un ratón; a continuación, desde otra perspectiva, advierto que se parece al de una comadreja o al de una nutria; aquí, de seguro, estoy interpretando, pero en el plano ontológico todo está decidido y mi interpretación carece por completo de influencia.

El ojo razona a su manera

A menudo el pensamiento interpreta (aunque no siempre); los sentidos, mucho menos. Y para admitir la universalidad de la interpretación, sería precisamente necesario que todo el mundo estuviera absorbido en *mi* mente (no en la de ustedes, porque entonces yo sería para ustedes un objeto). Bozzi (1991: 110) nos cuenta lo que se le ocurrió pensar durante una clase de filosofía teorética en Trieste, hace casi cincuenta años, en una Italia en la cual existían todavía muchos seguidores del filósofo fascista Gentile:

> "Pero todo es mente". La mente es todo, el pensamiento está allá abajo, cerca del calentador y arde en el calentador, es fuego ("...ya Heráclito, anticipando..."), es sólido muro. Yo estoy pensando todas estas cosas —me decía— y seguramente esto forma parte de la mente;

> recuerdo las cosas acaecidas hace poco, o hace mucho, y esto también forma parte de la mente. Casi me estoy durmiendo, el calentador, la luz baja, las palabras del profesor, siempre tan monótonamente entonadas... es un ceder de la mente, no hay duda; ¿mis manos, aquí adelante, sobre la superficie del pupitre son mente? Hay que estirar mucho el significado de la palabra. Pero, por otra parte, una recta es un tipo particular de curva —aunque no tenga nada que evoque la idea de lo curvo—; por otra parte mis manos se mueven obedeciendo a mi voluntad, directamente, como mis pensamientos, las fantasías y otros jirones de mi voluntad. El pupitre puede ser mente, aunque no obedezca un carajo, basta extender los bordes de la palabra; hétela que también ella es mente. Así, hasta las cosas más distantes y más duras, y cuanto más las postuladas en otra parte y por ende las meramente pensadas.

Aquí, al hacer un poco de genealogía de la moral, no es difícil explicar cómo, no obstante la evidencia, tantos filósofos hayan planteado la hipótesis de dos mundos, uno meramente pensado y verdadero (o por realmente constitutivo, o por históricamente decisivo) y el otro no tematizado, practicado todos los días, presupuesto a partir del primero, y negado, o por lo menos subordinado, al pensamiento. Muy probablemente es porque este mundo no parece (sin razón) conceder demasiado espacio a los filósofos, o sea que parece ser vulgar y banal (Wittgenstein dijo una vez a Moore que no necesitaba una doctrina para saber que bajo los pantalones llevaba puestos los calzoncillos).

Característicamente, la *Teoría general del espíritu como acto puro* (1916), de Gentile, se abría con un llamado a la subjetividad de lo real tal y como es expuesta por Berkeley; y en efecto, la teoría de la universalidad de la interpretación manifiesta más de un nexo con el neoidealismo, con el que comparte la época y los presupuestos. Por otra parte, para confundir la visión y el pensamiento no es estrictamente necesario absorber toda la sensibilidad en el intelecto, basta con plantearse algunas interrogantes elementales. Por ejemplo, cuando se considera las propiedades de un triángulo ¿se ve o se piensa? y, a la inversa, si pensar significa abstraer, ¿no resultará que la máxima abstracción viene de los sentidos, que captan un *eidos* sin *hyle*, así como la cera recibe la huella del anillo, pero no el anillo?

Y sin embargo —y esto no es accesorio para una ontología, *ya que constituye su posibilidad*— el ver sigue siendo diferente del pensar o, como ha observado Kanizsa (1991), el ojo, si de veras se quiere que razone, de todos modos razonará a su manera. Ciertamente, la máxima abstracción se tiene en el acto de la percepción; yo percibo una manzana, como materia, pero precisamente al hacerlo la salvo como forma; es la misma (no hay dos manzanas, una afuera y otra adentro) y, al mismo tiempo, es absolutamente otra (la manzana no se me ha clavado en el cerebro como en el caparazón de Gregorio Samsa); de manera que, en cierta medida, la percepción existe como tal sólo en la medida en que se plantea como

idea. Esto no quiere decir que yo no sea capaz de definir la diferencia entre percepción e idea; una sensación está presente, y deja de estar presente cuando, en ausencia del estímulo que la ha engendrado, se dirige hacia el pasado, como recuerdo, o hacia el futuro, como espera o anticipación. Dicha sensación nos proporciona el modelo general de la presencia, la de la aparición de algo que se encuentra al alcance de la mano o de los sentidos. Para el pensamiento, las cosas son diferentes y esta diferencia es *presupuesta* por la percepción; un pensamiento está presente ("todo hombre es mortal, Sócrates es hombre", etcétera) y en este momento parece imitar la presencia estética; ya que el pensamiento es espontáneo e inmaterial y en principio puedo evocar a mi gusto cualquier razonamiento, me es mucho más difícil distinguirlo del recuerdo. Existe una gran diferencia entre ver el sol y recordarlo, ¿pero qué diferencia hay entre pensar un silogismo y recordarlo voluntariamente? Es ciertamente obvio que, a partir de la percepción, tenemos también algunas integraciones perceptivas; así la historia y la cultura, en cuanto sedimentaciones de hechos perceptivos precedentes y de las creencias a ellos vinculadas, pueden orientar nuevas percepciones. Puede también decirse, con Bacon y con Descartes, que afuera sólo existen vórtices sintetizados por nuestros sentidos con base en nuestros conceptos; pero esto no significa de ningún modo que los hechos desaparezcan bajo las interpretaciones, ni que la historia

constituya un ámbito separado de la naturaleza (ya que deriva de ella); ni, sobre todo, que todo tipo de presupuesto (por ejemplo, la memoria o nuestra conformación sensorial) sea una interpretación.

Es verdad que, por ejemplo, en la percepción podemos integrar algunas figuras con base en nuestras expectativas (por ejemplo, si veo la cara de un dado presumo que existirán las otras cinco; y faltaría demostrar que todas las integraciones sean *tradicionales*), pero también es cierto que a menudo la percepción se realiza *contra* la experiencia pasada y hace excepción de toda expectativa; en caso contrario, veríamos sólo lo que deseamos ver y no nos equivocaríamos nunca. La experiencia pasada (que como quiera que sea es sensible y por lo tanto no es el mero prejuicio lingüístico o histórico) sólo interviene en los procesos secundarios de racionalización; y el proceso secundario no toca nunca la sustancia fenoménica; yo leo PS.COL.GIA integrando fácilmente las vocales faltantes, pero no las *veo*. A la inversa, la integración amodal largamente ilustrada por Kanizsa (1980) no es en absoluto advertida como una interpretación; no *pensamos* ver algo que ontológicamente no está allí (por ejemplo, un triángulo que resulta de figuras geométricas oportunamente dispuestas); lo vemos y basta como cualquier otro objeto; por más que hagamos o pensemos, allí se queda.

De aquí todas las contradicciones entre ver y pensar que son tradicionalmente registradas por la fi-

losofía y por la psicología; por una parte, las figuras visibles pero impensables, como los objetos simétricos en Kant (vemos la mano derecha y la mano izquierda, sabemos que son iguales, pero al mismo tiempo no logramos representarnos el modo en que se lograría sobreponerlas), o las figuras impensables de Penrose y de Escher; y por la otra, por ejemplo, el kiliágono (un polígono de mil lados) muy pensable e invisible sin un soporte de papel (así también, el *cogito* o Dios, en la lógica de Port Royal). Éste es un testimonio suficiente de la circunstancia por la que existen hechos además de interpretaciones; puedo ver algo como esa cosa o como ejemplo de su clase, puedo recordarla como teorema o como mnemoneuma (o sea como ayuda para la memoria, hacemos un nudo al pañuelo), puedo usarla como diagrama (o sea como ejemplo) para el reconocimiento de objetos afines; de todas manera seguirá siendo *esa cosa*, que yo tendré que reconocer como tal incluso para conseguir algunos servicios ejemplares (manifestamente imposibles si yo no reconociera el objeto como tal) y aun si no logro atribuirle un significado.

El desacuerdo entre lo que se ve (por ejemplo una cruz) y lo que se piensa (por ejemplo un hospital o una iglesia, según si la cruz es griega o latina) puede surgir sobre la base de la certeza perceptiva; igualmente, el hecho de que, aun viendo la luna como no más grande que una moneda, pensemos que es mucho más grande, no quita que veamos la

luna del tamaño de una moneda y que nos baste una mano para contener el sol.

La experiencia antes que la interpretación

Pero —en el campo valorizado por Eco (1997)— ¿qué sucede cuando se ve una cosa por primera vez? ¿No es precisamente allí donde tiene lugar la interpretación y acaso el ámbito en el que los prejuicios (las cosas a las que estamos acostumbrados) se abren paso, para referir lo desconocido a lo conocido? Para indicar el papel del prejuicio *inclusive* (es característico que se diga "inclusive") en la percepción, se puede aducir, por ejemplo, el caso de Marco Polo, quien la primera vez que vio un rinoceronte escribió que había visto un unicornio; no obstante, si en verdad el prejuicio hubiera sido radical, no debió ver nada. Tenía razón Oscar Wilde: llamamos "experiencias" sobre todo a las malas, a las que nos afectan sin que lo esperemos.

Ciertamente, si alguien que nunca ha visto un ganso ve de pronto el conejo–pato de Wittgenstein, no dirá (es precisamente el argumento de Wittgenstein en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* 1946-1949: § 70) que hay un conejo y además otra cosa; ve tan sólo un conejo. Pero, también en este caso, no podría decir que no hay nada, ya que ve cier-

tos signos sobre el papel; y esto valdría también en el caso de que nunca hubiera visto un conejo. En el caso que dijera que no hay *nada* (y sólo en esta eventualidad se podría hablar de universalidad ontológica de la interpretación), no diríamos que está ofreciendo una interpretación, sino que está ciego o que tiene una alucinación negativa.

Siempre hay una primera vez y no está claro si primero se vio a los manatíes y después haya nacido la leyenda de las sirenas, o si la leyenda de las mujeres-pez (que puede ser puramente agregativa, como en el caso de los centauros, de las esfinges o de los pegasos) haya terminado por adecuarse a los manatíes. A pesar de la opinión de Kant en su disputa con Eberhardt, un salvaje de Nueva Holanda, que nunca en su vida hubiera visto una casa, *vería* algo, aunque en ausencia del concepto de casa, que, como quiera que sea, no está disponible *a priori*, pero debería proceder de la experiencia, o sea, una vez más, del contacto con las cosas (la segunda vez *reconocería* una cierta constancia morfológica).

Por ejemplo ¿qué vemos en la descripción de un Odradek en *La preocupación de un padre de familia,* de Kafka?:

> De pronto aparece algo como un carrete plano, en forma de estrella, y en realidad también parece todo cubierto de hilo; se comprende que no podría tratarse sino de viejos hilos arrancados. Pero no es tan sólo un carrete; desde el centro de la estrella se levanta una pequeña varita transversal, y sobre esta varita se ensambla una

> segunda en ángulo recto. Por medio de esta segunda varita desde una parte, y de uno de los radios de la estrella por la otra, toda la pieza puede estar de pie, parada como sobre dos patas. Se estaría tentado a creer que esta figura haya tenido primero alguna forma más racional, y que ahora simplemente está rota. Pero parece que no es así; al menos nada lo hace creer; no se descubre uniones ni huellas de roturas; el conjunto aparece carente de sentido, pero, en su género, completo. Por otra parte, es difícil poder decir algo más, porque Odradek es sumamente móvil e imposible de atrapar.

Aquí encontramos una *cosa*; sólo tenemos un esbozo de interpretación cuando la búsqueda de sentido, frustrada, emite la hipótesis de que el Odradek sea la parte rota de una figura más racional, sin que la interpretación intervenga en la constitución de la figura, que es *ésa*. Del mismo modo, los indios, en las representaciones de los españoles, se asemejan un poco a los españoles y viceversa, pero se trata de acomodamientos estilísticos y parece difícil sostener que se trate de verdaderas diferencias de visión (somos muy dados a reconocer diferencias menores entre dos chinos o entre dos gatos, pero sabemos que son chinos y que son gatos).

"Lo habrás soñado"

No sólo sabemos que existe algo aun cuando no sepamos decir qué es, sino que *habitualmente* sabe-

mos decir muy bien si estamos viendo algo o si lo estamos imaginando, e inclusive si (sin ver la cosa) estamos pensando que allí está, o bien si es una fantasía. Esto es tanto más significativo en cuanto son temas de los cuales, en familia o entre amigos, se habla poco. Pocos tienen el gusto por discutir acerca de la imaginación, la percepción o la memoria (y hablan más bien del mundo del espíritu, o sea de política, de películas, de futbol o de Dios), pero, en el momento justo, todos son capaces de preguntar a su interlocutor, quien parece poco fidedigno: "¿qué no lo habrás soñado?" ¿De dónde viene esta exactitud?

En el *Del Alma* (427b: 15 sigs.), al caracterizar la fantasía, Aristóteles escribe: "que ésta no sea pensamiento ni creencia está claro. Este estado, en efecto, depende de nosotros cuando queremos (de hecho podemos representarnos algo frente a los ojos, como las personas que disponen las varias cosas en los lugares mnemónicos y con ellos relacionan las imágenes), pero el opinar no depende de nosotros, ya que es necesario entonces estar en lo verdadero y en lo falso". Aquí Aristóteles se refiere a una consideración fenomenológica elemental: yo puedo fantasear acerca de cosas vistas o visibles, pero sin creer en su presencia actual (que es desmentida precisamente por mi fantasear); pero si veo algo, o, de modo diferido, considero que algo es verdadero, no estoy haciendo variaciones imaginativas, sino persuadido de la presencia (ya sea real o diferida) de la cosa. En el primer caso, tenemos que enfrentarnos con

una acción voluntaria; en el segundo, con una acción involuntaria: no puedo hacer nada si así están las cosas (aunque preferiría, tal vez, que fuera un sueño del que pudiera despertarme).

Pero, en el segundo caso, ¿se puede legítimamente hablar de interpretación? En un sentido, sí, porque se podría demostrar que lo que veo (y que pienso) está *condicionado* —de todos modos, no *creado*— por cosas que he visto y pensado con anterioridad; por la disposición de mis órganos sensoriales y de mi cerebro, y también por mis intenciones en ese momento. Sin embargo, si las cosas están en estos términos, ¿por qué hablar de *interpretación* en vez de *percepción*? En cambio, si entiendo "interpretación" en el sentido intencional de las variaciones fantásticas, parece muy difícil sostener que no existen hechos, sino sólo interpretaciones, porque en muchísimos casos yo no estoy haciendo nada intencional cuando se me pone enfrente algo imprevisto.

La contraprueba simétrica al argumento de Aristóteles puede venir de las *Investigaciones filosóficas,* de Wittgenstein: si me imagino que el King's College se incendia, parecerá muy fútil la eventual objeción de alguien que me pregunte si se trata precisamente de ese colegio, o no más bien de un edificio que se le parece mucho. Aquí es sólo cuestión de intencionalidad y de voluntad; allí, en el mundo real, las intenciones, buenas o malas, no bastan.

TAMBIÉN UN HOPI PUEDE RESBALAR Y LASTIMARSE

Puede lastimarse, aunque no posea la categoría de sustancia como permanencia de algo en el tiempo; así pues, la tradición tiene ciertos límites precisos. Por otra parte, la tradición "a la cual pertenecemos" (a la cual, por cuanto sé, *me* parece pertenecer, y a la que me parece que pertenecen muchos de los lectores, aunque no haya modo de probarlo, lo que debilita el argumento) distingue con precisión entre cosas e interpretaciones de las cosas, de la misma manera en que concibe la verdad como conformidad entre la proposición y la cosa. Además, uno de los temas más universalmente compartidos por la tradición es la ontología, el hecho de que algo exista y el modo en que existe; hasta el mismo filósofo pirroniano del *Mariage forcé* no dice "me parece que me estáis golpeando", sino recibe los golpes como reales. Este horizonte de cosas establece los márgenes —por tanto, la identidad— de la interpretación respecto de la percepción, y de la tradición respecto a la ontología. Si creo en la Torah (que Yaveh *existe*, que ha creado el mundo y que ha revelado algo), el texto religioso será también un texto jurídico, y viceversa, el Código Napoleónico podrá parecerme como una forma de religión (o de literatura) compartida por ciertas naciones que creen en *cosas* a menudo equivocadas (por ejemplo, que

Yaveh ha tenido un hijo de una virgen). El que a menudo se pueda ser muy libres en la interpretación de los textos literarios ¿depende del hecho de que en ellos *nada* está realmente en juego? (lo que puede ser una gran ventaja, pareciendo absurdo un dogmatismo del gusto).

Es verdad que a menudo no se quiere ver algo que sí hay, o bien se quiere ver algo que no hay. En los casos graves, se trata de alucinaciones, negativas o positivas, y esto dice mucho acerca del hecho de que una semejante condición no es nada normal. Más a menudo, se trata de variaciones en las valoraciones de lo que, de todos modos, está allí. Así, el narrador de *En busca del tiempo perdido* recibe un telegrama y cree leer en él una declaración de amor de Albertine, mientras que es un mensaje completamente diferente. Sucede, pero si él hubiera creído recibir un telegrama que no existía, habría sido mucho más grave. Y además, ¿cómo explicar que se pueda ver cosas que no se desea ver para nada? Justificar la cosa en términos de masoquismo universal (más o menos como hace Freud cuando se ve en la necesidad de explicar por qué, aunque los sueños sean en su hipótesis la realización de un deseo, se pueda tener algunas pesadillas horrendas) es un argumento muy débil.

La primera cosa que vemos, o la primera cosa que "nos viene en mente", *no* es una interpretación, aunque desde un punto de vista reconstructivo podríamos muy bien considerarla como tal, preci-

samente con el argumento de que, viéndolo bien, quizá nunca ha existido un solo acto libre. Se trata, en otros términos, de una distinción gradual: hay acciones que parecen más libres que otras, así como hay acciones que parecen más perceptivas y otras que (en comparación) resultan más interpretativas; precisamente como en el *fatum mahometanum*: puede ser que ya todo esté escrito, pero inclusive un fatalista abandonaría una casa que está a punto de derrumbarse; y a menudo se recurre a la interpretación para sustraerse al yugo de la necesidad de cosas desagradables (quien no deja de fumar, declarándose fatalista, de cualquier manera se mostraría renuente a beber la cicuta). En la diferencia entre percepción e interpretación, el hecho de que *esto* (lo que tengo frente a mí) esté aquí no es una interpretación; ésta puede intervenir en un segundo momento, para argumentar cómo, bajo ciertos aspectos, esto no es *así* (o, en última instancia, no es en absoluto, por ejemplo una alucinación); pero si siempre interviniera la interpretación, habría que concluir en favor del más perfecto escepticismo, o de la identificación entre interpretación y percepción.

Redescripciones de la experiencia

En las películas de guerra vemos a alemanes y norteamericanos; sus uniformes son diferentes, pero no

inconmensurables; los cascos alemanes tienen orejeras, los norteamericanos una redecilla, las granadas de mano alemanas tienen un mango, las norteamericanas no. Pero comprendemos muy bien que se trata de soldados, uniformes, cascos, granadas de mano. ¿Es porque las tradiciones filosóficas norteamericana y alemana no son tan diferentes y porque la nuestra, que es historicista y receptiva, es capaz de acoger tanto el empirismo como el racionalismo? Parece una explicación antieconómica y, en todo caso, estas películas de guerra son programadas y comprendidas también en China.

Diferente es el caso de la película de los hermanos Lumière, en la que un tren entra en la estación; el público (sólo la primera vez) se espantó porque pensaba que no se trataba de la imagen de un tren, sino de un tren verdadero. Pero, también en este caso, se observa una prioridad del dato no interpretado; la primera vez pensamos que estamos enfrentándonos con un objeto, posteriormente nos acostumbramos y consideramos que estamos frente a una imagen.

En ambos casos (la película de guerra y la *Arrivée du train en gare*) es bastante claro que tenemos que ver, ante todo, con objetos no interpretados y, si acaso, interpretables (en el sentido de armar discurso al respecto: "mira qué prácticos son los alemanes, que ponen un mango a las granadas de mano; pero también es cierto que son más estorbosas") sólo a partir de un reconocimiento que

no tiene nada de propiamente interpretativo. Así, la universalidad de la interpretación parece apoyarse en una confusión entre la percepción de un objeto y la posibilidad de elaborar un discurso acerca de cualquier objeto. La filosofía puede muy bien ser la lechuza de Minerva, pero no sus objetos.

En otros términos, tenemos que enfrentarnos con una sobreposición entre la experiencia y los muchos modos en que podemos hablar de ella. "No existen hechos, sino sólo interpretaciones" es una formulación que, en muchos aspectos, comparte los objetivos y se encuentra con las aporías de *esse est percipi*, o sea precisamente de la doctrina según la cual el ser es percibir o ser percibidos y *por ende* (y esta conclusión es del todo arriesgada) existe sólo lo que se percibe. Si tomamos a la letra que el ser coincide con la percepción, nos percatamos de que no es cierto, porque no percibimos datos sensoriales básicos (ondas sonoras, vibraciones cromáticas), sino objetos que creemos existentes; si en cambio decimos que no reconoceríamos estos objetos existentes de manera separada sin la percepción (un árbol que cae en un bosque no ha caído *para nosotros* si no nos damos cuenta), entonces es claro que existe una diferencia entre ser y percepción. El ser para nosotros contiene en su estructura el ser para otros; es así como verificamos si tenemos alucinaciones y, típicamente, la semántica de la percepción se refiere, principalmente, a los casos de percepciones no ciertas: como recuerda Bozzi (1991), no digo "he percibido un cañonazo

a tres metros de mí", sino "¿también tú escuchaste ese silbido, o es que me zumban los oídos?"

Así, la interpretación, para este caso particular, sería: "tengo la presión alta" o "están hablando mal de mí". En primer lugar, ¿se trata del mismo tipo de interpretación? Un solo nombre vale para ambos casos, que difícilmente pueden ser asimilados, ya que uno parte de la fisiología y el otro de la superstición (a menos que se pueda probar que *efectivamente*, cuando nos zumban los oídos, alguien en alguna parte está hablando mal de nosotros, lo que parece increíble, sobre todo porque los oídos rara vez nos zumban). Como quiera que sea, tanto la interpretación fisiológica como la supersticiosa presuponen mucho de no interpretado y de no interpretable. Puedo muy bien registrar un gran número de cosas (por ejemplo una secuencia compleja de palabras) sin comprender su sentido y esto demuestra cómo la interpretación no es en absoluto originaria. Escucho una frase y sólo en un segundo momento la comprendo; por lo tanto, al principio ha sido percibida en cuanto tal, se ha depositado en el pozo del alma, mientras que en el segundo ha sido comprendida; y si algo no está claro, o me pregunto qué tenía en la mente quien me ha dirigido la frase, sólo entonces puedo propiamente hablar de interpretación. Sin embargo, en la mayor parte de los casos no nos parece que estemos interpretando, sino percibiendo o pensando cosas que son precisamente así y no de otra manera. Si en cambio se quiere decir que las

cosas no existirían sin alguien que las interpreta, las piensa, las percibe, es obvio que se trata de tres expresiones sustancialmente afines, ninguna de las cuales es literalmente verdadera y que se pueden diferenciar si observamos que la percepción es mucho menos escéptica que la interpretación y el pensamiento puede actuar aun en ausencia de una verdadera percepción.

Como han notado Bouveresse (1991) y Marconi (1995), es obvio que existen muchas acciones que pueden ser reconstruidas o redescritas en términos de interpretación, pero también es obvio que, como cuando veo un árbol no pienso en que estoy viendo algo sobre la retina, sino un árbol verdadero; así también cuando, supongamos, obedezco una orden, no estoy interpretando. Se podría objetar que la tarea de la hermenéutica consiste precisamente en explicar algunas aseveraciones implícitas y a menudo inconscientes. Pero, precisamente, una vez que yo determinara que no veo árboles, sino imágenes (y además ¿en el cerebro o en el ojo?), habría acaso introducido una cierta dosis de escepticismo ("el mundo es una representación mía"), pero no habría eliminado la circunstancia de que cuando veo un árbol, pienso que éste existe allí afuera. Formular la hipótesis de que el mundo es una representación cambia algo en un sujeto ya bien dispuesto hacia una actitud escéptica, pero no ayuda a comprender el objeto.

El argumento de Bellarmino

Es inútil continuar con estos razonamientos; *es claro como el sol* que existen los hechos y las interpretaciones. El sentido de "no existen los hechos, sino sólo las interpretaciones" será pues: "hay que dudar de las apariencias, aun cuando parezcan bien fundadas, o sea objetivas". No es difícil reconocer la génesis controvertida de este argumento, que en un primer momento es polémica en relación con la pretensión de pensar con la propia cabeza, y posteriormente, en el siglo XIX, es apología de las ciencias del espíritu contra las ciencias de la naturaleza.

En este sentido, también el antecedente que por lo general se considera como el más próximo para la génesis de la hermenéutica filosófica del siglo XX, o sea la reforma protestante y su llamado a la *sola Scriptura,* en contraposición a la tradición romana, parece de signo diametralmente opuesto a su pretendido heredero. Cuando Gadamer sostiene que, en el fondo, no podemos siquiera aspirar a un saber carente de presupuestos y a un conocimiento objetivo, no está haciendo el discurso de Lutero, sino el de Bellarmino, quien objetaba a los reformados que el hombre es demasiado débil para poder llegar a la verdad mediante la sola fuerza de su razón.

Los resultados de este motivo escéptico pueden ser muy graves; en efecto, se comienza arrojando una sombra de sospecha *moral* sobre la búsqueda

de la verdad (que se supone debiera ser dictada, *de todos modos*, por intereses externos) y se refuerza tal sospecha mediante el argumento según el cual en *todos los casos* un conocimiento objetivo es algo inalcanzable. Puesto que la objetividad es identificada con la violencia, pareciera que todo interés vital, así fuera el de una banda mafiosa, debe ser considerado como menos censurable que el asegurado por la objetividad (el todo dentro del grave error lógico y metafísico que contrapone la objetividad al interés, cuando en cambio el interés *confirma* la objetividad). Ahora bien, es evidente que toda posición puede ser criticada, que se puede encontrar los límites y los condicionamientos históricos, culturales, personales, de toda doctrina; pero una filosofía que se limitara a desarrollar argumentos de ese género no llegaría muy lejos y, a lo sumo, serviría para reforzar la difundida convicción acerca de la vanidad de la filosofía. Pero, precisamente, no es cuestión de ir a la búsqueda de los movimientos prácticos, ya que por hipótesis metódica no se debe suponer que la ciencia tenga otros motivos que la búsqueda de la verdad; es ante todo desde este perfil que el escepticismo parece problemático.

Es obvio que las interpretaciones pueden ser arbitrarias o falaces; pero la posible falacia no revoca la pretensión de verdad ni, en consecuencia, autoriza la arbitrariedad, también porque no se ve por qué motivo, una vez que se haya aceptado que las interpretaciones pueden fallar, se deba abrazar

precisamente la doctrina de la universalidad de la interpretación. Se trata de la exageración de una dificultad ocasional, que trata de transformar su incertidumbre en un saber absoluto, aunque negativo (esto es típico del existencialismo). Sin embargo, está claro que si la *posibilidad* del equívoco coincidiera con un equívoco real, la humanidad ya habría desaparecido desde hace tiempo y en realidad mucho tiempo antes que naciera la hermenéutica. Si, además, interpretar y percibir fueran la misma cosa, no habría sido necesario decretar que no existen hechos sino sólo interpretaciones, sencillamente porque se habría usado una sola palabra, percepción o interpretación, para designar dos actividades que, en efecto, serían la misma. Así, no existe la universalidad de la interpretación, porque tanto la percepción como la memoria (como mínimo) prescinden de ella —ya que la hacen *posible*— y en verdad sería muy extraño pretender lo contrario, porque se debería dar por sentado que quien no se haya apropiado de un cierto número de prejuicios (por ejemplo, un niño o un animal) ni siquiera estaría en condición de juzgar, mientras es claro que lo hace.

¿De veras existió Napoleón?

Ciertamente, como las manzanas, también las dudas hiperbólicas siempre están al alcance de la mano;

por ejemplo, Dios podría habernos creado hace diez segundos con todos nuestros recuerdos, o bien toda nuestra vida podría ser un sueño bien ideado o, también, podríamos haber equivocado sistemáticamente todos nuestros cálculos y, por ejemplo, todas las palabras que pronunciamos podrían tener un sentido radicalmente diferente de aquél que les atribuimos. Al lado de estas interrrogantes, existe una segunda familia de dudas, menos frecuentadas porque son menos clamorosas, ya que sólo son posibles al interior de nuestro sistema de referencia. Uno puede preguntarse —supongamos— si Napoleón en verdad existió; se trata de una pregunta rara, porque, si creemos que este mundo existe, es muy extravagante preguntarse si Napoleón existió, o si ha habido algo como aquella específica determinación de la temporalidad, vigente en ciertas culturas y no en otras, que se llama "historia", y en la cual Napoleón ha representado un papel eminente. En rigor, sólo esta segunda especie de dudas —mucho más rara y mucho más absurda que la primera— podría ser el ámbito de aplicación del escepticismo hermenéutico.

Sin embargo, si esto es verdad, ¿no parece, quizá, muy singular la tentativa de quien, a partir de la historia (o sea de lo que es interno a nuestro sistema de referencia) se propusiera relativizar (¿para qué?) la realidad del mundo en el que vivimos? En suma, ¿de qué modo una interpretación podría hacer mella en el ser? La creencia de que la historia pueda asegurar un modo de relativización de la

objetividad surge de la hipótesis (no ingenua, sino cultural) de que tiene una finalidad: justo lo que es negado con vigor, por ejemplo, por el concepto del eterno retorno. Así, a la luz de tal finalidad, que no es un hecho —y que lo es, menos que nunca, para quien no crea en la resurrección ni en el fin de todas las cosas por entropía—, se considera que se puede tildar de ilusión toda pretensión de verdad. La cuestión es ésta: si la tradición expresa algunos puntos de vista no compartidos universalmente, no hay ningún motivo no contingente para aceptarla; si es verdaderamente universal, o sea, si alcanza por lo menos la extensión de la Tierra, recae en un dominio de evidencias que ninguna interpretación puede socavar.

En fin, ni aun la más hermosa de las mujeres puede dar más de lo que tiene; la historia y el lenguaje, como el éter y lo calórico, explican muchas cosas, pero no todas, y tampoco es un hecho que nos digan siempre la verdad. Y nosotros hacemos muchas hipótesis sobre la realidad en la que vivimos y hasta pensamos que tenemos que salvar los fenómenos, pero la verdad es que tenemos que salvar nuestras filosofías del riesgo de negar la evidencia, que no tiene ninguna necesidad de ser salvada gozando del con-*senti*-miento universal, que no es sólo el *consensus gentium*: *existe un mundo* y es *éste*. De otro modo, existiría un mundo en el que se dice "mundo", otro en el cual se dice *welt*, otro más en donde se dice *monde* o *world*; y además (ya que el

individuo es inefable), un mundo para cada uno, o sea el mundo en el cual todos duermen.

¿QUÉ EXISTE?

Existe en el presente un cuerpo humano viviente, que es *mi* cuerpo, el cual nació en cierto momento del pasado y desde entonces ha existido sin solución de continuidad, aunque no sin haber sufrido cambios; en el sentido, por ejemplo, de que en su nacimiento y por cierto lapso sucesivo, era mucho más pequeño que ahora. Desde este momento, siempre ha estado en contacto o poco separado de la superficie de la Tierra; y desde que nació, también han existido siempre muchas otras cosas, de formas y tamaños tridimensionales (Moore 1925: 22).

La difusión de los viajes aéreos no ha vuelto menos verdadera esta profesión de fe, que *cada* lector puede *seguramente* referir a sí mismo; no parece poca cosa. Ciertamente, es *vulgar* pensar que exista al menos un cuerpo, el nuestro; pero cada uno de nuestros actos parte de esta aseveración. Este horizonte no puede ser ulteriormente sobrepasado y aquí reside tanto la íntima insensatez de todo proyecto de superación de la metafísica, cuanto la insustentabilidad del proyecto, idealista y posteriormente heideggeriano, de derivar el sentido exterior del sentido interno y de fundamentar el sentido inter-

no sobre la base de una temporalidad originaria. La metafísica no es tanto la sucesión histórica de los acontecimientos a través de los cuales el Occidente ha manifestado su propia voluntad de poder, sino la manera en la cual, por ejemplo en Occidente, se ha tratado de explicar el modo en que el alma conoce el mundo y actúa en consecuencia.

Ello explica también el sentido de la relación con la tradición; no hay ningún motivo para leer viejos libros, ya sea el *Teeteto* o la *Crítica de la razón pura*, salvo porque ellos hablan, como no pueden hacerlo Einstein o Heisemberg, de la realidad en la que vivimos. La realidad en la cual se forman el concepto de realidad, de sujeto, de objeto, de fenómeno y de noúmeno, no es la realidad de la física como Teoría del Todo, sino la que es aportada por los sentidos, en la cual se puede prescindir de un observador y también se puede hablar de cosas que no se ven. Como quiera que se vea, es insensato sostener que la ciencia no piensa; pero, dentro de ciertos límites, es lícito decir que no siente, ya que es poco plausible pensar que en verdad se pudiera inventar un mundo en donde la madre dijera al niño, quien está a punto de quemarse con la estufa, "excitarás tus fibras C". Es fácil pensar que le dirá: "te quemarás", o "te harás daño", con un lenguaje que encuentra su razón de ser (su sentido) en el mundo de los sentidos. Ciertamente, en los tiempos modernos, decía Hegel, incluso los minerales han cambiado de nombre, pero no es un hecho que nuestros sentidos lo sepan.

Máquinas de la verdad

Esto no es necesariamente un mal, porque la frustrante estabilidad de los sentidos representa un gran recurso respecto de las trampas de las palabras. Si alguien nos dijera que es cretense y que los cretenses mienten siempre, podríamos superar toda perplejidad preguntándole si él está o no está. Si dice que no está, es claro que miente y podríamos repetir el experimento con todos los cretenses. Aquí se reafirma la relación, ingenua pero inevitable, entre ontología, presencia y verdad. Aun en la más desensibilizada de las verdades, resulta vigente el paradigma de la presencia al alcance de la mano, o sea del acto por el cual, al indicar alguna cosa, se dice "esto" (*hay esto, es cierto que hay esto*). Así, la verdad no es el resultado de una lógica popular (y por ende, eventualmente, de una tradición que le habría sacado la vuelta), porque no se ve a qué super-verdad se pueda invocar para oponerse a la noción de lo verdadero como conformidad de la proposición con la cosa.

Por ejemplo, ¿cómo habría reaccionado Heidegger si le hubieran dicho que quizá, para dar crédito a *alétheia*, *El ser y el tiempo* había sido escrito por su hermano Fritz? Habría opuesto dos consideraciones ambas muy aceptables: primero, que Fritz sólo lo había mecanografiado (*adaequatio*); segundo, que esto no constituía en absoluto una objeción

contra la posibilidad de la verdad de *alétheia*, ya que Hegel y muchos otros han enseñado a distinguir lo empírico de lo esencial. Pero precisamente éste es el punto: lo empírico es ciertamente diferente de lo esencial, porque este último no es más que la sombra del primero. Si la *forma* de la verdad está dada por la fe perceptiva, entonces precisamente la ingenuidad de la *adaequatio* (que nunca ha dudado, en primera instancia, del hecho de que algo exista) se revela como una astucia.

Así, los niños dicen la verdad, aunque puedan haber entendido mal lo que ha sucedido y cuando quieren insultarse se llaman mentirosos (y además espías, si dicen una verdad que no habrían debido decir). No parece muy complicado; y, si queremos deshacernos del despotismo de la objetividad, ni siquiera es difícil: basta decir mentiras, sin cansarnos en fabricar una doctrina alternativa de la verdad. Para desenmascararnos, entonces, se podría usar un suero o una máquina de la verdad; el suero de la verdad dice con claridad que la verdad es una adecuación de la proposición y de la cosa; caídas las resistencias (si es un suero), el interrogado dice aquello que, según lo que sabe, corresponde a la cosa. O bien (si es una máquina), el interrogado no presenta aceleración del pulso, no suda, si aquello que dice corresponde a los hechos; y viceversa, si se muestra inquieto porque está mintiendo, entonces la máquina registra las variaciones. Si la verdad fuera la abertura y no la *adaequatio*, se debería

construir una máquina para registrar la abertura y ésta ¿qué *cosa* registraría? En este caso, no sería una máquina para *probar* o *atestiguar* la verdad, sino en el peor de los casos, para *hacer* la verdad.

Pero, entonces, nos estaríamos enfrentando con unos sentidos *segundos* y *derivados* de la verdad; por ejemplo, toda máquina podría ser una máquina de la verdad, en el sentido de que abriría nuevos ámbitos de experiencia y una nueva visión del mundo (una clava, una rueda, un automóvil, o un avión serían "máquinas de la verdad" y es, en el fondo, en esto en lo que piensa Heidegger cuando asigna una peculiar verdad a la técnica). O bien, se podría hablar de "hacer la verdad" en un sentido performativo; aquél por el cual en *Las Confesiones*, Agustín explica que no es superfluo confesarse a Dios, quien todo lo sabe; sin embargo, aquí se admite precisamente que la verdad es conformidad y, además, se sostiene que la verdad sigue siendo letra muerta si permanece secreta, o sea si no es testimoniada a otros (y en efecto Agustín no se confiesa sólo a Dios, sino también frente a muchos testigos y por escrito, según un carácter ligado a la intersubjetividad y a la publicidad de lo verdadero que posteriormente volverá a aparecer en un pensador para nada relativista como Husserl).

Aparte, es claro lo que Heidegger tiene en mente: no siempre decir la verdad significa constatar algo; para regresar al ejemplo sugerido antes, cuando en la ceremonia del matrimonio se responde "sí" a la pregunta "¿quieres tomar como legítima esposa a ...?"

no se está describiendo algo, se está haciendo (se está uno casando); lo cual es cierto, pero tiene más de un límite. En primer lugar, lo que sucede en el matrimonio no es propiamente algo que tenga que ver con la ontología (la cantidad de la materia, por ejemplo, permanece sin ningún cambio), sino con un *suceso*, un *hecho* que no es de ningún modo asimilable a una cosa. En segundo lugar, también el hecho necesita de una constatación: se responde "sí", o sea *sic*, "es así", *es cierto que* yo quiero tomar como legítima esposa... En tercer lugar, si el matrimonio tuviera lugar no en el ayuntamiento o en la iglesia, sino en el teatro o en el cine, o bien si no se efectuara conforme al rito, o bien si la identidad de los contrayentes no fuera la verdadera, no existiría ningún matrimonio válido (nadie podrá acusar a Dustin Hoffman de bigamia porque primero se ha casado con la señorita Robinson y posteriormente con la señora Kramer). Por lo tanto, también la producción de los hechos resulta subordinada a la constatación de las cosas y en consecuencia la verdad como apertura es típicamente dependiente de la verdad como conformidad.

Por otra parte, la forma de la *adaequatio* no resulta cuestionada, ni siquiera si se pudiera probar que no existen hechos, sino sólo interpretaciones; la máquina también funcionaría. El interrogado estaría tranquilo si la interpretación que ofrece estuviera conforme con el estado de los hechos y estaría inquieto en caso contrario. Se objetará que aquí

se está tomando "interpretación" como mero sinónimo de "verdad" (¿pero no es esto precisamente lo que quiere la hipótesis de la universalidad de la interpretación?). Admitamos que la interpretación sea más libre que el informe objetivo; el sujeto, entonces, no transpiraría en caso de que su informe no fuera acorde con los hechos; pero, entonces, ¿por qué tendrían que inventarse las máquinas de la verdad? Bastaría con solicitar al testigo que dijera lo que le parece; y, en este caso, no sería un testigo. Y, en realidad, nunca se ha sentido la necesidad de construir una máquina de la verdad para conocer las interpretaciones de alguien (éstas nos son regaladas con generosidad y sin necesidad de obtenerlas por la fuerza). Por el contrario, a menudo se cita el llamado a la interpretación (la mayor parte de las veces —se ha visto— en el marco de una polémica escéptica), porque deseamos que la verdad como conformidad se suspenda, al menos durante un corto tiempo y al menos en ciertos ámbitos.

Hay, en esto, una esperanza de emancipación, pero vale la pena preguntarse si no se obtendrá lo contrario y si la falta de certeza, como a menudo ocurre, no generará angustia; puede ser grato no mirar siempre el reloj, pero es terrible no saber qué hora es. Si parece tan importante deshacerse de la verdad o relativizarla como dato antropológico e histórico, se debe a dos motivos. El primero es que esperamos demasiado de la verdad, en el bien y también en el mal; en el fondo, pensamos que una vez que hayamos

encontrado una definición de la verdad, también habremos encontrado una clase de cosas verdaderas y deseables o, más probablemente, habremos alejado una clase de cosas indeseables y diremos que no son verdaderas; pero las cosas, de todas maneras, existen. El segundo motivo es que a menudo se considera que no tenemos nada que ver con cosas, sino con hechos, o sea con construcciones en las que se puede mezclar la esperanza, o las intenciones.

Aquí está la ambigüedad; puede ser que no existan los hechos (se trata de una noción nada clara y distinta); pero es seguro que existen las cosas y negarlo comportaría la negación del mundo. Típicamente, después de haber constatado que los griegos contaban de tres modos las Olimpiadas y que existen diversas hipótesis sobre la verdadera fecha de nacimiento de Cristo, Bouvard y Pécuchet deciden no hacer caso de los hechos y concluyen que lo verdaderamente importante es la filosofía de la historia. Ahora bien, está claro que mediante la palabra "hecho" se entiende una "cosa" un poco más evanescente, pero es posible reconducir el hecho a la historia (a la fecha y al dato). Se trata en ambos casos de objetos que se depositan en la memoria; sólo que las cosas no requieren ser interpretadas. Se evidencia, por lo tanto, que es pleonástico el sostener que no existen hechos sino sólo interpretaciones, pero que, una vez dicho esto, el modelo de las cosas y de la ontología que a ellas se refiere (así como de la verdad como *adaequatio*) no resulta afectado de ningún modo.

Un corolario es que la verdad no es una cosa: no tiene sentido preguntarse qué *cosa* nos falta cuando nos falta la verdad, así como sostener, por ejemplo en la apologética de los cristianos contra los paganos, que épocas enteras han vivido "sin verdad"; es imposible, no se puede vivir sin los procedimientos que conducen a la verdad. O más bien: uno puede muy bien vivir sin *alétheia*, pero no sin *adaequatio*. Imaginemos un conjunto cualquiera de actos perceptivos; abro una puerta y en la penumbra veo una forma; en un primer momento, me digo que es un fantasma (creo que lo es; pero en verdad lo creo sólo si no me lo digo y me espanto, y luego me digo, en parte ya para consolarme, que es un fantasma). Desde el momento que normalmente no hay fantasmas, me pregunto si no será una alucinación (lo que es más probable y en parte —aunque tal sentimiento no es muy racional— más tranquilizante). Pero ya que las alucinaciones son más raras que las percepciones y en todo caso ya en la definición de "alucinación" he introducido una dosis de escepticismo (que no existía en la hipótesis del fantasma, al menos si yo actuaba de buena fe), avanzo, toco (para comprobar si de veras está allí) y descubro que es un sofá cubierto por una sábana: es *deveras* un sofá y no me viene para nada a la mente que sea una interpretación.

Hay un mundo y es éste

La idea de que todas las sensaciones son verdaderas es tan vieja cuanto lo es la invitación a desconfiar de los sentidos; y los griegos, al hacer las columnas levemente convexas, lo sabían bien; igualmente, como recordaba Lange, el materialismo es antiguo, pero no más antiguo que la filosofía. Así pues, es verdad que, *por derecho*, realidad y representación no se distinguen, precisamente porque siempre captamos formas y nunca materias; es un hecho, sin embargo, que se distinguen y que la tarea y la sensatez de una ontología consisten en el derecho otorgado a este hecho. Sólo el reconocimiento de esta soberanía del hecho puede dar sentido a la interpretación; existen más cosas entre la tierra y el cielo que en todas nuestras filosofías; o, como mínimo, existe *al menos* una, pongamos *ésta*, el libro que tienen ustedes en las manos. *Ésta*, y no el llamado a una pretendida experiencia inmediata, es la grandeza metafísica del empirismo, que como tal viene a coincidir con la maravilla a partir de la cual se origina la filosofía.

Es la maravilla mejor repartida en el mundo; no sólo estamos convencidos de que el mundo existe, sino que nos comportamos como si existiera. Podríamos muy bien admitir que su fundamento último es un sueño, pero este sueño ¿de dónde tomaría sus materiales y sobre qué pantalla tendría lugar

la proyección? Donde quiera que exista una aparición, debe existir un soporte, una memoria, un tiempo, un lugar, que son los mismos requisitos que están en la base de una experiencia verídica. Si hay un fantasma, hay algo (la recíproca no vale: no vemos los rayos infrarrojos, no oímos los silbatos para perros, no conocemos el yo pienso como noúmeno, pero en este último caso, tenemos frecuentemente fenómenos que nos aseguran que también existimos durante la noche). Así, cualquier creencia sensible, por aberrante y gnoseológicamente falaz que sea, vale como testimonio ontológico de la existencia de por lo menos dos entes, de los cuales al menos uno está actualmente presente.

Si filosofar no significa dudar de las cosas en nombre de las palabras, parece irrefutable que *hay* un mundo y es *éste*. Esta tesis —presupuesta cada vez que se *objeta* y no ya se *pregunta* a alguien: "pero ¿en qué mundo vives?"— no puede ser puesta en duda por la tesis según la cual "el mundo es una representación mía"; ¿cuál es, en realidad, el soporte de la representación y de que madera está hecho? En todos estos casos, existe un ser ya en la representación y la deriva escéptica es desde el principio impugnada por su misma tesis. Según la formulación de Montaigne, puedo dudar de todo, pero no del hecho de que si quiero cosechar debo haber sembrado y, según Locke (1690: IV, II, 14), es intuitivamente obvio que una idea que se ha hecho revivir en el espíritu es diferente de una percepción actual; es bien

cierto, prosigue Locke, que todo podría ser un sueño (incluida esta distinción), pero también lo es que nosotros nunca nos comportamos así y que la certeza en torno a la existencia del mundo importa tanto como nuestra *felicidad* o *infelicidad*, que no resultan afectadas por el escepticismo.

Si lo desean, hay una comprobación al alcance de la mano: si se ponen un dedo en el ojo, obtienen dos imágenes; pero saben que no existen dos mundos: uno es *este* mundo, la realidad en la cual vivimos, el otro es un fantasma y una no cosa. Esta extraña certeza quizá podría ser una simple regla de un juego universal o de un sueño tan largo como la vida, pero entonces ¿por qué hablar de *juego* o de *sueño*? Por el mismo motivo, verosímilmente, se acostumbra compadecer a los onanistas; obviamente se podría suponer que se trata de un prejuicio impuesto por la tradición; pero aun así sería necesario aclarar por qué pues, en un cierto punto de la tradición (o más precisamente al principio y antes de toda duda) se instauró la idea de que hay algo afuera, la realidad en la que vivimos. Al contrario de la referencia a la historia, el llamado a la sensación comporta, pues, su propia crítica, o sea define sus propios límites y la doctrina del *esse est percipi* se vuelve impracticable no apenas la transformamos en "sin percibir no hay nada", aserto intuitivamente falso porque hay muchísimas cosas que no percibo y que son, ya sea aquello por lo cual percibo, por ejemplo detrás de los ojos y bajo los cabellos, mi cerebro, ya

sea aquello que en el presente no veo (y que no por ello siento la necesidad de tocar para estar seguro).

El que no se vea el lado oculto de la luna, o inclusive simplemente nuestra nuca, nuestros ojos o nuestra nariz en su totalidad (los niños se dejan convencer fácilmente de que el pulgar que les mostramos, entre el índice y el medio, es su nariz) no significa que luna, nuca u ojos no existan y que apenas exista la nariz; en efecto, mediante oportunos artefactos (una cápsula espacial o un espejo) se puede muy bien ver (aparte el hecho de que nuca, ojos y nariz también pueden ser tocados). Y si queremos seguir las consecuencias de este razonamiento, encontraremos que no sólo los átomos, sino también los electrones e inclusive los *quarks*, existen (no son conceptos: si fuéramos monstruosamente hipermétropes los veríamos, mientras que nunca veremos el principio de contradicción en cuanto tal) no menos que los objetos que llegan a componer. Por una parte (como el ruido de una cascada, que presupone el de las gotas, que una por una no se oyen), si sus resultados se hacen evidentes, deben tener una aunque sea mínima consistencia. Por otra parte, si no los vemos, es sólo porque nuestros órganos no son adecuados. Es, en otros términos, *insensato —y precisamente en virtud de la percepción—* hacer de la percepción la medida empírica de lo real y, por esta vía, pretender que la realidad sea de la misma madera que las ideas, las cuales, por otra parte, deberán también tener una materia, una gasa, un éter.

Tabula rasa y círculo hermenéutico

O un soporte. *Sin retener no existe nada.* ¿No es precisamente éste el círculo hermenéutico? El problema del círculo hermenéutico (por el que nos referimos a los entes a través de una precomprensión) no es más que la respuesta a la doble exigencia, según la cual es necesario concebir la ontología como la ciencia que piensa el ser bajo la forma del ente presente (*este* ente) y que, al mismo tiempo, no puede reducirse a la simple consideración del ente presente como *esto*, porque, como en el ejemplo de Hegel, el "esto" y el "ahora" son tan particulares que constituyen el objeto de una ciencia y, sobre todo, porque en el momento mismo en que decimos "esto" presuponemos un pasado y esperamos un futuro. Ahora bien, como hemos visto, la hermenéutica ha sido tantas cosas, pero en la forma que ha llegado a tener en el siglo XX, o sea precisamente como ontología hermenéutica, ha puntualizado (y no ha sido ni la primera ni la última vez) la circunstancia por la que las cosas no son sólo amasijos de elementos, sino objetos para un sujeto, que las mira y las aferra.

Es lo que decía Aristóteles cuando comparaba el alma con la mano y con una tablilla para escribir; o Platón, quien la asimilaba a un bloque de cera. Ahora bien, es obvio que el alma —aquello que llamamos alma y que a menudo no es más que una punzada de remordimiento— es mucho más que un pedazo de cera; y

sin embargo es difícil prescindir de un soporte capaz de retener, así fuera una común y corriente hoja A4, o algo más pequeño, por ejemplo lo que (puedo decirlo con una extraña certeza porque no es tan sólo empírica) tienen ustedes en las manos. Kant había hablado de un "objeto trascendental" y es quizás éste, el único (del que también él se ha servido cuando, minado por el Alzheimer, amontonaba sus anotaciones sobre una única gran hoja para no tener que recordar de que tenía que acordarse). Exista lo que exista, debe preexistir una posibilidad de retener; donde quiera que se mire, sea cual sea la forma de ser que se presuponga, debe haber una hoja de papel y sólo en este sentido se podrá sostener que *de algún modo* nada existe fuera del texto.

Si el proyecto de una ontología hermenéutica no quiere perder el mundo —y es lo que le ocurre cuando se sostiene que no existen los hechos, sino sólo las interpretaciones— deberá apoyarse en esta evidencia, que se rehúsa a ser considerada como una simple interpretación. Así, la ambigüedad esencial de la hermenéutica del siglo XX, tal y como la hemos puesto a discusión en estas páginas, consiste en atribuir un alcance ontológico a algunas funciones secundarias, que guardan relación no con la constitución de la experiencia, sino con su redescripción (historización, socialización, transmisión lingüística y obviamente otorgamiento de significado e interpretación). Evidentemente, no se trata de funciones meramente extrínsecas; un descubrimiento

(o inclusive tan sólo una percepción) es poca cosa, si no me percato de ella, si no soy capaz de acordarme de ella, de comunicarla a otros y, posiblemente, de transmitirla a las generaciones futuras; a pesar de ello, la experiencia no deja de sorprendernos. Ahora bien, apenas lo acabamos de decir, una experiencia es poca *cosa*, si no nos percatamos de ella; y sin embargo, por poco que sea, es, no obstante, siempre una cierta *cosa*; y es en el dominio de cierta cosa, antes y más decididamente que en el dominio de la historia y del lenguaje, donde se encuentra el ser, o sea el objeto de la ontología. Una vez admitido esto, se podrá (y se deberá) introducir todas las cautelas hermenéuticas de *este* mundo, pero el ser permanecerá, en cuanto tal, fuera de la esfera de la intepretación, porque de otra manera la divergencia, mínima pero crucial, entre realidad e imaginación (la divergencia en la cual habitualmente nos jugamos todo) llegaría a faltar; esta certeza —conviene una vez más repetir, con Locke— "es grande como nuestra felicidad o infelicidad, más allá de las cuales carece de importancia para nosotros el conocer o el ser" (para un desarrollo de estos temas, me permito remitir a Ferraris 1997a y b y 1998, en parte utilizados aquí).

¿Qué más leer?

AGUSTÍN, A., *Confesiones* (1990). En el cuarto libro de la *Física*, Aristóteles había formalizado una imagen del tiempo que corresponde a nuestra percepción corriente: el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después; no hay percepción del tiempo, sino a través de cierta percepción del movimiento, ya sea el exterior (por ejemplo, el curso del sol), ya el interior (la secuencia de pensamientos en el alma, que dan la impresión de un movimiento). Así, nosotros percibimos, al mismo tiempo, movimiento y tiempo (219 a), del mismo modo que, en la *Crítica de la razón pura* (B 156), Kant escribirá que no podemos representarnos el tiempo sino como una línea en el espacio, con la diferencia, sin embargo, de que los puntos en el espacio son simultáneos y los instantes de la línea del tiempo son sucesivos. Ahora bien, en la autobiografía de Agustín, el tiempo (en contra de la visión de Aristóteles, que Heidegger calificará como "temporalidad vulgar", o sea espacializada) tiene lugar en la conciencia, donde se sitúa la sucesión de los acontecimientos pasados (memoria), futuros (espera) y presentes (atención). "Que nadie [...] me venga a decir que son tiempos los movimientos de los cuerpos celestes, porque

cuando el sol se detuvo por la plegaria de un hombre, para permitirle llevar a cabo de manera victoriosa una batalla, el sol estaba detenido, pero el tiempo pasaba. [...] El tiempo, pues, es algo como un pro-traerse" (XI. 23.30). Es característico que Agustín tenga que aducir como prueba de su argumento (que debería concernir a una situación ordinaria) un milagro; en todo caso, si los combatientes no se hubieran movido, probablemente habrían perdido (como los espeleólogos) la noción del tiempo; de manera que ni siquiera el prodigio vale como prueba de una independencia del tiempo respecto del espacio.

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *El alma* (1996). En este canónico comentario a *Del alma*, el exégeta aristotélico por excelencia, activo entre los siglos II y III d.C., observa que el intelecto material (*nous hylikos*: el *nous pathetikos* de Aristóteles y en suma, el *hardware* de la mente) "se asemeja a una tablilla no escrita, o mejor dicho, al 'no estar escrita de la tablilla', pero no a la tablilla en sí misma. Porque la tablilla es ya, de por sí, una cosa existente. Por ende, el alma y quien la posee corresponderían más bien a la tablilla y, en ella, el no estar escrita sería el intelecto que se dice material, o sea, la aptitud para ser escrita". Modernizando: el intelecto material no es un diskette apenas fabricado, sino uno formateado; es, ciertamente, pasivo (porque no crea las cosas); pero esta pasividad es también una ca-

pacidad y una cabida para nada inerte (Leibniz expresará esta situación mediante la famosa fórmula según la cual nada existe en el intelecto que no estuviera primero en los sentidos, excepto el intelecto, o sea la capacidad de retener).

ARISTÓTELES, *Del Alma* (1996). Como se ha dicho, el *Peri hermeneias,* de Aristóteles, remite, para cuanto concierne al problema ontológico, al *Del Alma*, que por lo tanto constituye el texto constitutivo de una ontología hermenéutica. El ámbito de referencia de la perspectiva aristotélica, profundamente arraigado en el sentido común, es la doctrina de la *tabula rasa* en el *Teeteto* (191 y sigs.), que reaparece en el *De Memoria* (450a: 31-32). En este sentido, el alma es como la mano, que aferra las cosas sin identificarse con ellas, de manera que "es de algún modo todos los entes". Ediciones canónicas de *Del Alma:* Trendelenburg (1877), Rodier (1900), Hicks (1907). Entre las recientes, la selección de los libros II y III de Hamlyn (1968). Traducciones italianas, Laurenti (1973), Sircana y Vegetti (1987), Movia (1979 y 1996). Sobre la memoria, confróntese con la traducción inglesa y el comentario de Sorabji (1972); además de la edición de Nussbaum (1978) del *De Motu Animalium.* Excelentes estudios sobre la psicología de Aristóteles en sus implicaciones ontológicas se encuentran en Barnes-Schofield-Sorabji (1979) y en Nussbaum y Oksenberg-Rorty (1992), parcialmente traducidos al italiano, junto

con otros estudios, en Cambiano-Repici (1996). Acerca del tiempo en Aristóteles, son fundamentales Moreau (1965) y Owen (1976). Sobre el problema de la certeza sensible en la filosofía antigua, Taylor (1980).

AUSTIN, J. L., *Palabras y acciones; cómo hacer cosas con las palabras* (1962). Este texto aborda el origen de la doctrina de los *actos lingüísticos*. Estos actos tienen tres tipos: *locutivos* (digo algo), *ilocutivos* (lo que hago cuando digo algo: por ejemplo, constato, prometo, juro) y *perlocutivos* (lo que produzco en quien me escucha, ansia, felicidad). Entre los actos ilocutivos son particularmente interesantes los *performativos*; por ejemplo, cuando digo "sí" en la ceremonia del matrimonio, no estoy *describiendo* un matrimonio, sino lo estoy *haciendo*, o sea me estoy casando. Aquí, en apariencia, el lenguaje no está sujeto a la conformidad con la cosa (o sea a la constatación), pero la descripción de Austin (esencialmente irónica) puede ser refutada. La fórmula del performativo tiene mayor valor en inglés (*do you want to marry...? I do*, aunque más propiamente se dice *I will*), que en español, en que se responde "sí", o sea *sic*, "es así" (es esto: *hoc*, *hoc ille*, de donde, por ejemplo, *oui*, exactamente como en la pura constatación de la certeza sensible), lo que se presta muy bien a describir una situación puramente constatativa: "¿quieres tomar como legítima esposa a...?" "Sí, es así como estás diciendo, cuanto dices corresponde

a mi intención". En suma, también en este caso es difícil deshacerse de la verdad como *adaequatio*.

BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710). El inmaterialismo de Berkeley es central para el nacimiento del idealismo trascendental y luego para el neoidealismo italiano, que en muchos aspectos es afín al "textualismo" hermenéutico del que habla Rorty (1982). Berkeley sostiene que sólo el espíritu es sustancia y que *esse est percipere aut percipi*, o sea que "no es posible que ellas [las cosas] puedan tener una existencia cualquiera afuera de las mentes o de las cosas pensantes que las perciben". Además del *Tratado* y de los *Diálogos entre Hylas y Philonous* (1713), la *Teoría de la visión*, de 1709, resulta especialmente significativa, porque —al prepar las afirmaciones más empeñosas del año siguiente— reduce la percepción a memoria (en vez de suponer una intervención de la memoria en la percepción). Desde esta perspectiva, Gentile sacó precisamente la conclusión de que "concebir una realidad es concebir, ante todo, la mente en la cual esta realidad se representa; y por lo tanto es absurdo el concepto de una realidad material" (Gentile 1916: 459). El texto inaugural de la actividad especulativa de Croce (1893), por otra parte, pretendía reducir la historia al concepto general del arte, con un movimiento que vuelve a encontrarse en Gadamer y en las recientes asimilaciones de historia y relato (por ejemplo White 1978).

BETTI, E., *Teoría general de la interpretación* (1955). Con lazos en la hermenéutica del siglo XIX (Droysen 1857-1958; Boeckh 1877), es el texto canónico de la búsqueda de la objetividad en la interpretación, para la cual la hermenéutica no *produce* el ser (según la versión Heidegger-Gadamer), sino lo *reconoce*, precisamente en la forma de la objetividad del dato y no de la subjetividad del intérprete: "El sentido debe ser aquello que se encuentra en el dato y que de él se obtiene, no un sentido que en él se transfiere desde afuera: la totalidad y la coherencia deben ser inmanentes al dato histórico, y no colegirse de un sistema ajeno a él" (Betti 1955: 102). En esta misma dirección véase los trabajos de Hirsch (1967, 1976). Sobre Betti, es fundamental Griffero (1988b).

BOZZI, P., *Física ingenua* (1990). El mundo no es producido por el pensamiento, sino conocido por los sentidos, los cuales no siempre están de acuerdo con él; el pensamiento puede descubrir que la Tierra es redonda y que gira alrededor del sol; pero los sentidos continuarán viendo la Tierra plana y que el sol se pone tras los montes. En este sentido una ontología aparece esencialmente como una física ingenua (ya que el modo en el cual concebimos el ser no viene del pensamiento, sino de la sensibilidad). Esta doctrina no es un simple llamado regresivo al sentido común, sino una crítica de los pre-supuestos contraintuitivos (y ontológicamente

falsos) de la filosofía del espíritu (como también se podrá verificar en Bozzi 1989 y 1991) y puede ser útilmente confrontada, en lo concerniente al problema general de la ontología, con las reflexiones de Merleau-Ponty, para quien la medida del ser viene de la corporeidad y no del pensamiento, y la filosofía "es la fe perceptiva que se interroga sobre sí misma" (1964: 123). De Merleau-Ponty confróntese también 1945, 1956-1960, 1964a, 1964b.

DERRIDA, J., *De la gramatología* (1967a). La gramatología no es la gramática, sino que explica el modo en que la mente se refiere al mundo. El dato fenomenológico primario es ofrecido por la doctrina tradicional de la mente como *tabula rasa*, en la cual lo percibido se inscribe en una dimensión que ya no es estética (se trata de una forma sin materia) y no es todavía lógica (lo que se deposita no es un concepto, sino un individuo). Esto significa esencialmente dos cosas: en primer lugar, no hay nada que sea simplemente inmediato, porque las cosas deben imprimirse sobre una *tabula*; en segundo lugar, sin embargo, esta inscripción no neutraliza el dato: es necesario que algo exista, para que algo pueda ser escrito. El argumento es expuesto con particular claridad en *La voz y el fenómeno*, también de 1967: la presencia, el hecho de que algo esté presente frente a mis sentidos, es la forma general del ser; es evidente que esta presencia es tal para mí, o sea que requiere un observador; pero puesto

que lo que realmente existe debe existir también en ausencia de un observador, la posibilidad de mi desaparición está lógicamente inscrita en toda constatación de la presencia. En "La *ousía* y el grama" (Derrida 1972a), éste explica que, para esta perspectiva, no hay modo de postular un tiempo originario, o sea una dimensión separada y constitutiva del alma anterior al fenómeno y al tiempo espacializado.

FICHTE, J. G., *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794). El yo, el constructor del mundo y nuestra única certeza, recibe, en su actividad infinita, un golpe de lo no-yo. En cuanto lo padece, el golpe es pasividad; pero en cuanto el yo reacciona ante ello, es al mismo tiempo actividad. En este sentido, la intuición no es reflexión, desde el momento que aquí se tiene que ver no con un movimiento del exterior hacia el interior, sino con un movimiento del interior hacia el exterior, por el cual lo intuido resulta producido (1794: 181) y la facultad que produce es la imaginación. Pero si en verdad las cosas estuvieran así, o sea si el mundo fuera creado de la nada a través del pensamiento, ¿cómo es posible que todos veamos más o menos las mismas cosas y, aún más, cómo puede ser que a veces nos equivoquemos, de manera que las cosas se revelan diferentes respecto del modo en que las pensábamos?

FLACIO ILLIRICO (M. Flacius Illyricus), *Clave de la Sagrada Escritura* (1567). Si la Biblia debe ser ac-

cesible para todo creyente, será necesario proveer a los lectores de un manual (en realidad la obra de Flacio es un gran *in folio*) para la interpretación. Así, Flacio vuelve accesibles las tradicionales reglas filológicas; insiste especialmente en la necesidad de conocer el todo a través de las partes y viceversa (es ésta la prehistoria del círculo hermenéutico). Entre los clásicos de la hermenéutica protestante (sintéticamente presentada por Ebeling 1959), debe recordarse en particular a Dannhauer (1630 y 1654), quien se orienta explícitamente hacia la investigación de una hermenéutica general, más tarde típicamente expresada por Chladenius (1742) y por Meier (1757) (de quien hay que ver también la reciente y valiosa edición Meiner 1996). Para una revisión de la historiografía de la hermenéutica con base diltheyana (centralidad de la Reforma y de Alemania, paradigmáticamente en Dilthey 1900), confróntese con: Longo (1977), Geldsetzer (1983), Bianchi (1993 y 1996), Bühler-Cataldi Madonna (1994), Cataldi Madonna (1994), Bühler (1996). Como se ha visto, sin embargo, la hermenéutica del siglo XX no se vincula con la Reforma, sino con el escepticismo contrarreformista (véase la descripción ofrecida por Dilthey 1891-1900: 150-151, que sin embargo no puede prever este tipo de resultado), y posteriormente con el tradicionalismo contrarrevolucionario, que censura la pretensión de los individuos de tener razón sin el apoyo de la revelación o de la tradición (Maistre

1819; Zamboni 1819). En el siglo XX, un escepticismo con fundamentos historicistas está en la base de la epistemología de Kuhn (1962), para quien las revoluciones científicas tendrían bases históricas e irracionales y se configurarían como el surgimiento de paradigmas carentes de comprobaciones objetivas y por lo tanto inconmensurables con los paradigmas precedentes. A este horizonte se refieren las tesis acogidas por Rorty (1979, 1982), según el cual la identificación de la filosofía con el conocimiento, y de la verdad como objetividad, es sólo un momento en la historia del Occidente. Para una historia del escepticismo, confróntese con Popkin (1979).

FREUD, S., *Nota sobre el cuaderno de notas mágico* (1924). Generalmente se valoriza las perspectivas de la *La interpretación de los sueños*, pero la gnoseología y la ontología freudiana aparecen mejor expresadas en este texto. También para Freud la mente es como una *tabula rasa* y se trata sin embargo de explicar no cómo se efectúa la inscripción de la percepción (es bastante obvio), sino cómo es posible que algo se pueda olvidar, de modo que la mente quede siempre disponible para nuevas impresiones. En 1895, Freud había supuesto dos tipos de neuronas, uno impermeable (y que por lo tanto no deja pasar la impresión) y el otro permeable (que la deja pasar). Pero el "cuaderno de notas mágico" resuelve todavía mejor el problema: el conocimiento

es el acto por el cual una impresión hace coincidir las dos hojas de papel (una delgada, la otra gruesa; una transparente, la otra oscura) de las que consta la tablilla, de manera que la escritura (la sensación) no es permanente o material, no es tinta, sino simplemente una presión.

GADAMER, H. G., *Verdad y método* (1960). Es el clásico de la hermenéutica ontológica del siglo XX; las ciencias de la naturaleza no aseguran la verdad, ya que ésta no es objetividad, sino lenguaje y conversación, de manera que el ser encontraría su auténtica manifestación en el arte, en la historia y en la conducta práctica y política. Para una reconstrucción sintética de la historia de la hermenéutica en esta perspectiva y para sus perspectivas contemporáneas, confróntese Gadamer (respectivamente 1974 y 1985). De aquí la valorización de la historia (y concretamente de la recepción de un texto como criterio de su significado, confróntese con Iser 1972, 1974, 1976; Jauss 1982). La vasta producción de Ricœur (en particular 1965, 1969, 1975, 1983-1985, 1986) se presenta como una tentativa de proporcionar una versión de la hermenéutica gadameriana menos antitética respecto de la ciencia. Para una tentativa de mediación entre hermenéutica y filosofía analítica, confróntese con Apel (1973); sobre hermenéutica y crítica de la ideología, Habermas (1968). En gran medida superior es la perspectiva ofrecida por Vattimo (1967, 1980, 1985, 1994), que ha

transformado explícitamente la hermenéutica de Gadamer en una filosofía de la historia nihilista (o sea que para ella el devenir histórico comportaría la progresiva espiritualización del ser). Para un desarrollo de la historiografía gadameriana, sustancialmente dependiente de sus presupuestos teóricos, léase Ferraris (1988); para una crítica de estos presupuestos, Ferraris (1997a: 381-468). Para una crítica de la interpretación del *logos* griego como lenguaje, confróntese con Zellini (1996, en particular: 13-14). Para una revisión del holismo lingüístico, confróntese con Evans (1982) y sobre todo con Eco (1997) (y para una crítica de la potencial ilimitación de la interpretación, confróntese con Eco 1990).

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* (1807). La fenomenología en el sentido de Hegel es la "ciencia de la experiencia de la conciencia"; y su primera figura es la certeza sensible, es decir la creencia ingenua según la cual lo real se da como inmediatez; pero esta ilusión es refutada mediante un simple experimento, o sea al recurrir al lenguaje (como se ha visto, no es un hecho que se deba necesariamente refutar la certeza sensible a través del lenguaje y no a través de una forma cualquiera de retención; ni que en verdad el experimento confute la certeza sensible *en cuanto tal*, es decir, el carácter *sensible* de la *forma* de toda certeza); "Es precisamente a la *certeza sensible* [...] a la que hay que preguntar *¿qué*

es esto? [...]. Por lo tanto, a la pregunta *¿qué es la hora*? nosotros respondemos por ejemplo: *la hora es la noche*. Para determinar la verdad de esta certeza sensible, basta un simple experimento: anotamos por escrito esta verdad —una verdad, en efecto, no puede perder nada si se le pone por escrito, y aún menos si se conserva—. Pero, si examinamos *ahora, al mediodía* la verdad escrita, nos veremos obligados a decir que se ha vuelto obsoleta. La hora que es de noche es *conservada*, esto es, es tomada en el sentido en que había sido enunciada: como *algo que es*. Éste, sin embargo, se muestra más bien como algo que no es [...] Así pues, como vemos, el lenguaje constituye una verdad superior" (Hegel 1807: 173). Sobre la doctrina del espíritu subjetivo en Hegel —en el cual confluirá el problema de la fenomenología— confróntese con Kobau (1993). Sobre Hegel y Aristóteles, Ferrarin (1990). Aunque con mayores cautelas especulativas, Hegel se revela, en el privilegio del lenguaje, heredero del *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* de Rousseau, para quien la lengua del gesto y la de la voz son igualmente naturales, pero la primera es más fácil y menos convencional; ésta es, como los jeroglíficos, un modo para argumentar frente a los ojos. Pero la lengua de los gestos se dirige sólo a las necesidades (y por lo mismo funciona también para los animales), mientras que el lenguaje es vehículo del sentimiento. En suma, "la conciencia es la voz del alma"; en esta perspectiva (que se califica como transforma-

ción del esquematismo del lenguaje), confróntese con Herder (1772). Sobre la base teológica de esta concepción, Hamann (1757).

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo* (1927). El problema del ser se habría olvidado después de Platón y de Aristóteles, con un olvido repetido y parafraseado hasta Hegel (§ 1). Este ser "olvidado", por haber sido identificado con el ente, puede ser reconducido a su justa dimensión sólo en caso de que nos remontemos a la oscuridad de la cual emerge el ente como claridad. Desde este momento, "la comprensión media del ser en el cual ya desde siempre nos movemos" (§ 2); el mundo de la física ingenua ya no aparece como una norma institutiva, sino como un horizonte constituido a partir de la temporalidad originaria (el espíritu de los idealistas). Una tal constitución puede ser sólo filosófica, pero aparece como alternativa a la científica (calificada como "grosera", § 3), porque, en última instancia, comparte con ella sus presupuestos, los de una descripción interna del fenómeno; las características filosóficas de esta introspección del fenómeno quedan aseguradas por la restricción de la investigación sobre la significatividad mundana a la esfera antropológica (§ 4) y, al interior de la dimensión antropológica, en la distinción entre la comprensión vulgar y la comprensión originaria del ser del ente. En este marco se presentan las distinciones entre óntico y ontológico, así como entre tiempo vulgar y tiempo

originario (§ 5). El tiempo originario, por su parte, es claramente contrapuesto al tiempo natural y se identifica más bien con una temporalidad histórica (§ 6), modelada sobre la historia cristiana de la salvación y, en tiempos más recientes, sobre el proyecto idealista de someter el mundo de la naturaleza a la libertad moral del hombre. Estos aspectos son retomados en la monografía sobre Kant de 1929 (para la continuidad de esta perspectiva con el idealismo trascendental, confróntese con Henrich 1955).

HUSSERL, E., *Experiencia y juicio* (1938). Hay una certeza estética anterior a la certeza lógica: "antes que dé principio la actividad cognoscitiva, están para nosotros los objetos, siempre presentes en franca certeza. Todo inicio de la acción cognoscitiva ya los presupone" (§ 7). "*El mundo, como mundo que es, es la pre-datibilidad pasiva de toda la actividad judicativa*" (§ 8). Ciertamente, "el mundo en que vivimos y realizamos juicios de conocimiento, a partir del cual nos afecta lo que se volverá sustrato de posibles juicios, se nos da siempre por adelantado como permeado por los sedimentos de las operaciones lógicas" (§ 10); pero esto no significa de ningún modo (es el tema que será retomado por Derrida, y confróntese con Husserl 1918-1926) que el mundo se resuelva en la mente y en el lenguaje. Se trata, más bien, de convertir en tema la posibilidad de retención que está en la base de toda percepción (§ 25: "el sedimento habitual de la explicación. El impri-

mirse"), que viene a coincidir con la idea kantiana según la cual el yo pienso, la unidad sintética de la apercepción que se manifiesta como sentido interno, o sea como tiempo, debe presuponerse a todo conocimiento, sin por esto resultar anterior a la experiencia y al espacio.

KANIZSA, G., *Gramática del ver. Ensayos sobre percepción y Gestalt* (1980). La gramática del ver no coincide con la del pensar, y "aunque el proceso de incorporación del significado no es en general observable, el constituirse del objeto visible debe necesariamente preceder a su reconocimiento. *Puede ser reconocido sólo en cuanto ya existe*" (1991: 20-21, las cursivas son mías). Confróntese también con Arnheim (1969: 97): "ninguna forma adquirida en el pasado puede aplicarse a lo que se ve en el presente, salvo que lo percibido no tenga una forma en sí mismo". Sobre el problema del pensamiento visual, confróntese también Massironi (1995) y la amplísima reseña de Kosslyn (1994).

KANT, E., *Crítica de la razón pura* (primera edición, 1781 = A; segunda edición 1787 = B). He aquí el argumento con el cual Kant refuta la duda de Descartes acerca de la existencia del mundo externo: el solo hecho de que yo me intuya como *cogito*, esto es, como flujo temporal, demuestra que afuera hay algo, porque en ausencia de un punto fijo, el flujo no sería perceptible. Esta demostración presupone

una *tabula*. B, 275-276: "Teorema. La simple conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio afuera de mí. Demostración: Yo estoy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción. Pero este elemento permanente no puede ser algo en mí, puesto que mi existencia en el tiempo requiere estar determinada precisamente por este algo permanente. La percepción de este permanente no es, pues, posible, sino con base en algo afuera de mí y no con base en la simple *representación* de una cosa afuera de mí. Por lo tanto, la determinación de mi existencia en el tiempo presupone la existencia de cosas reales, percibidas por mí como afuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente relacionada con la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal y, en consecuencia, necesariamente relacionada también con la existencia de cosas afuera de mí, en cuanto condición de la determinación temporal; esto es, la conciencia de mi propia existencia es, al mismo tiempo, conciencia inmediata de la existencia de otras cosas afuera de mí".

MARCONI, D., "Wittgenstein y la interpretación", en: *Id., Ciencia y filosofía. Problemas teóricos y de historia del pensamiento científico* (1995: 295-308). "¿Cómo reaccionan los hermeneutas ante la obvia ob-

jeción de que no toda comprensión es interpretativa [...]? Me parece que tratan de hacer ver, por un lado, que todo acto de comprensión, hasta el más ordinario, es *reconstruible como* un acto de interpretación; y por el otro —y ésta es una jugada a la cual son muy aficionados— que las características esenciales y constitutivas de la interpretación son propias de todo acto de comprensión. El primer argumento es un evidente *non sequitur*, tal y como ha demostrado Bouveresse. Dice por ejemplo Gadamer: '[Aun en los casos en los cuales la comprensión se lleva a cabo inmediatamente, y no se emprende explícitamente una interpretación] es verdad que una interpretación debe ser posible. Esto significa que la interpretación está potencialmente contenida en la comprensión. Ésta no hace más que llevar la comprensión a una explícita justificación y fundación' (1960: 458). Pero el 'hecho de que la comprensión ordinaria [...] pueda ser de algún modo "simulada" por la comprensión refleja una especie de sujeto hermenéutico ideal [...] no demuestra que deba ser concebida y explicada esencialmente en función de esta posibilidad' (Bouveresse 1991: 54-55). Nosotros podemos reconstruir un acto de comprensión inmediata —de un orden, por ejermplo— como el resultado de un proceso interpretativo. Pero esto no nos dice nada sobre el plano cognoscitivo, sobre la mecánica de la comprensión; de otro modo podríamos tranquilamente imputar al cerebro humano los procedimientos de una computadora que

realiza las mismas operaciones [...] El segundo argumento es un caballo de batalla de la hermenéutica: la comprensión —todo acto de comprensión— está históricamente situada [...] exactamente como la interpretación. Personalmente, siempre he sido muy sensible a este tipo de argumentos. Pero probemos a examinarlos con atención. ¿Acaso debemos admitir que en un acto de comprensión 'banal', traemos a colación explícita y materialmente, por ejemplo, la historia de la lengua, o los antecedentes de uso de una palabra o de una frase (como seguramente hacemos en la interpretación de un texto literario)?" (Marconi 1995: 298-299).

QUINE, W. V. O., "Acerca de lo que hay" (1948), ahora en: *Id., Desde un punto de vista lógico* (1953: 1-19). "Un hecho curioso a propósito del problema ontológico es su sencillez. Se puede poner en tres monosílabos anglosajones o en dos en lengua española: '¿Qué hay?' Y la respuesta se tiene en una palabra: 'Todo'" (p. 1). El problema, como nota obviamente Quine, es determinar los límites de este "todo". ¿Existe también Pegaso? Provocativamente, Quine sostiene que sí y formula la tesis según la cual "existir es ser el valor de una variable cuantificada", que a menudo se ha interpretado como la relativización del concepto de existencia para los diferentes lenguajes (pero para una discusión del problema, confróntese con Lolli 1996). Sin embargo queda el hecho de que para Quine el lenguaje que tiene un

valor de referencia última es el de la física (por lo tanto el de una doctrina que presupone al menos en su principio la existencia de objetos) y esta perspectiva caracteriza globalmente las ontologías analíticas, que, en este sentido, permanecen más fieles a la tradición. Así, para Kripke (1980), la cadena de los hablantes —por ejemplo, la tradición— no explica la referencia; y para Putnam, en las varias versiones de su doctrina (confróntese en particular 1975 y 1988), aunque no sea posible indicar un vínculo uniforme entre palabra (o pensamiento) y objeto, no se puede ver en la referencia "una prolífica familia" que se amplía, y se debe suponer que "lenguaje y pensamiento corresponden asintóticamente a la realidad" y que "una teoría de la referencia es una teoría de tal correspondencia" (Putnam 1975: 317). En otros términos (confróntese con Davidson 1984: 96), una teoría semántica es una teoría empírica, o sea que presupone una ontología como doctrina de la presencia sensible. Para un examen de la referencia consciente de la hermenéutica, pero que no cede al relativismo, confróntese ante todo Marconi (1997). El florecimiento de la ontología en la filosofía analítica está bien atestiguado en el muy accesible libro de Casati y Varzi sobre los agujeros (1996), que tiene además el mérito de afrontar sin tragedias las cuestiones ontológicas.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Hermenéutica* (1805-1833). Se trata de una serie de diferentes contribuciones

que, desde el proyecto de hermenéutica formulado en Halle en 1805, llegan hasta las lecciones sobre el tema impartidas en Berlín en 1832-1833. No el entendimiento, sino el equívoco, y la necesidad de superarlo para comprender el espíritu de los demás hombres, es el presupuesto de la hermenéutica de Schleiermacher (del cual véase también la *Estética*, 1818-1833). El espíritu, sin embargo, en esta perspectiva, no es sólo la subjetividad de los demás hombres, sino un horizonte que, al menos en los auspicios, constituye la máxima objetividad (según la versión a la que nos hemos referido al hablar del idealismo trascendental). Que la hermenéutica romántica aspire al espíritu más allá de la letra es muy claro ya en Thibaut (1799) y en Ast (1808); y en los orígenes de esta noción de espíritu está, por ejemplo, el *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1748), pero también la idea de Barclay (1614) según la cual toda nación y época tiene un espíritu propio. Sobre el entender al autor mejor de cuanto se comprenda él mismo, confróntese con Griffero (1988a).

SUÁREZ, F., *Disputas metafísicas* (1597). La metafísica general de Suárez —ciencia de todo aquello que los entes tienen en común— coincide con la que el cartesiano alemán Johannes Clauberg llamó "ontosofía" u "ontología", la ciencia del ente en cuanto ente, que nada tiene que ver con lo que Heidegger indicará como el ser que *no* es el ser del ente. La

perspectiva de Clauberg es canonizada en la ontología de Christian Wolff (1729). Para una orientación terminológica, es excelente la *Philosophia generalis*, de Baumgarten (edición póstuma, 1770, disponible también en copia anastática).

VICO, G. B., *De la antiquísima sapiencia itálica* (1710, en: *Id.* 1953). Con un argumento de Platón, Vico, en el segundo discurso de su ensayo, dedicado a Paolo Mattia Doria, autor de la geometría sintética (que no obtiene sus principios de figuras visibles, sino del acto constructivo de la mente, según el modelo de Tales, tal como será interpretado por Kant en la *Crítica de la razón pura)*, sostiene que se conoce sólo aquello que se ha construido, ya que sólo de ello se posee los principios. Sobre esta base, el neoidealismo sostendrá que para Vico la matemática es una ciencia desdeñable y que sólo la historia puede ser un verdadero objeto de conocimiento, ya que está hecha por los hombres. La perspectiva de Vico es un poco diferente: reconoce (pp. 248-249) que en el campo ontológico (y para Vico el ser es naturaleza) el hombre es más débil que Dios, porque construye sólo sobre dos dimensiones y no sobre tres; pero esto no constituye por sí una crítica del modelo geométrico, ya que precisamente el paradigma de la construcción es el motivo fundamental de la opción viquiana por la historia. Este primado de la construcción es un ideal muy presente en Kant y en los idealistas, y sólo en la segun-

da parte del siglo XIX se procederá a una verdadera contraposición entre matemática e historia. Sobre el problema de la construcción son excelentes Lachterman (1980 y 1989) y Ferrarin (1991). Sobre el matematismo en el siglo XVIII, confrontar Tonelli (1959). Sobre el problema de la construcción y del esquematismo matemático en Kant, confróntese ante todo con Ferrarin (1995 y 1996a). Sobre las características originales de la imaginación trascendental en Kant, Ferrarin (1996b). Sobre el construccionismo en la era idealista, son fundamentales Verra (1979 y 1981) y Griffero (1996).

WOLFF, CH., *Lógica alemana* (1712). El problema de Wolff es buscar una lógica que no valga sólo para la confirmación, sino también para el descubrimiento, o sea que sirva para la invención de cosas nuevas. Importa sobre todo el capítulo XII, "Interpretación de un escrito compuesto con juicio y en particular de la Sagrada Escritura": § 1. "Una obra escrita con juicio, y por lo tanto también la Sagrada Escritura, no es un sonido vacío. En caso contrario, no sería de ninguna utilidad. Por esto, todo término debe estar relacionado con cierto concepto; y por lo tanto quien quiera comprenderlo debe usar para todo término propio los pensamientos que su autor ha querido que estuvieran unidos con él"; § 9, "Por tanto, la interpretación de un escrito, y también de la Sagrada Escritura, consiste en que: 1) mostramos el verdadero sentido de los vocablos, y 2) la conexión de las

verdades"; § 10, "no es sin embargo de temer que en tal modo la fe se confunda con el conocimiento. Puesto que, en efecto, en un silogismo concedemos la conclusión sólo a causa de las premisas, también la conclusión debe ser creída cuando las premisas se basan en la sola fe". Se trata del desarrollo de una impostación bien reconocida en Spinoza (1670). El fenómeno de estas lógicas fuertemente prácticas es típico de la Ilustración alemana. Clásicos en este sentido son Tschirnhaus (1686) y Thomasius (1691). La lógica se propone la invención; en este sentido, se pone en contacto con la retórica y con la hermenéutica (confróntese, por ejemplo, con Darjes 1742 y 1755).

Bibliografía

AA.VV.

1986 *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Génova.

1988 *Ciò che l'autore non sa. Ermeneutica, tradizione, critica*, Guerini, Milán.

AGUSTÍN, A.

1990 *Confessioni,* trad. italiana de R. De Monticelli, Garzanti, Milán; trad. española de E. Ceballos, presentada por I. Quiles, según la edición latina de la Congregación de San Mauro, *Confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 7a ed., 1973.

ALEJANDRO DE AFRODISIA

1996 *L'anima*, al cuidado de P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari.

APEL, K. O.

1973 *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2 vols.; trad. italiana parcial de G. Garchia, *Comunità e comunicazione*, Rosemberg & Seiller, Turín, 1977; trad. española de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conil, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1995, 2 vols.

ARISTÓTELES

1953 *Aristotle's Metaphysics*, al cuidado de W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford (1a ed. 1924), 2 vols.; *La Métaphysique*, al cuidado de J. Tricot, Vrin, París, 1968 (1a ed. 1953), 2 vols.; *Metafisica*, al cuidado de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán, 1993, 3 vols.; trad. española, introd. y notas de Tomás Calvo Martínez, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

1972 *Aristotle on Memory*, trad. y comentarios de R. Sorabji, Duckworth, Londres.

1978 *Aristotle's De motu animalium*, al cuidado de M. C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton; trad. española y prólogo de Francisco Gallach Pales, *Anatomía de los animales*, (s.p.i.) Madrid, 1932.

1995 *Organon*, introd., trad. y notas de M. Zanatta, Utet, Turín, 2 vols.; trad. española, *Tratados de Lógica (Organon)*, con introd., preámbulos y notas de Miguel Candel San Martín, Gredos, Madrid, 1982.

1996 *L' Anima*, ensayo introductorio, trad., notas y aparato crítico de G. Movia, Rusconi, Milán; *De Anima: Aristotelis de anima libri tres*, al cuidado de A. Trendelenburg, W. Weber, Berlín, 1877; *Traité de l'âme*, trad. y notas de G. Rodier, Lerouz, París, 1900, 2 vols.; *De Anima*, con trad., introd. y notas de R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907, reimpr. por Arno Press, Nueva York, 1976 y Hildesheim, Olms, 1990; *Aristotle's De Anima*, libros II y III, trad. de D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 1968 (2a ed. 1993); *L'anima*, al cuidado de F. Sircana y M. Vegetti,

Le Monnier, Florencia, 1987; *Dell'anima*, trad. italiana de R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1973; *L'anima*, trad., introd. y comentarios de G. Movia, Loffredo, Nápoles, 1979, (2a ed. 1992); trad. española con introd. y notas de Tomás Calvo, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.

ARNAULD, A., NICOLE, P.

1662 *La logique ou l'art de penser*, París; edición al cuidado de P. Clair y J. Girbal, Vrin, París, 1965; trad. española, introd. y notas de Guillermo Quintas Alonso, *La lógica o el arte de pensar: que contiene además de las reglas comunes varias y nuevas observaciones que son adecuadas para formar el juicio*, Alfaguara, Madrid, 1987.

ARNHEIM, R.

1969 *Visual Thinking*, The University of California Press, Berkeley-Los Ángeles; trad. italiana de R. Pedio, *Il pensiero visivo*, Einaudi, Turín, 1974; trad. española de Rubén Mansera, revisada por Ferrán Perallada y Juan Carlos Sabater, *El pensamiento visual*, Paidós, Barcelona-México, 1986.

AST, G. A. F.

1808 "Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik", trad. italiana antologada de M. Ravera en AA. VV. 1986: 95-112.

AUSTIN, J. L.

1962 *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 2a ed. 1975; trad.

italiana de C. Villalta, al cuidado de C. Penco y M. Sbisà, *Come fare cose con la parole*, Marietti, Génova, 1987; trad. española de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, compilada por J. O. Urmson, *Palabras y acciones; cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

BARCLAY, J.
1614 *Icon Animorum*, J. Billium, Londres.

BARNES, J. SCHOFIELD, M. SORABJI, R.
1979 *Articles on Aristotle, 4. Psychology & Aesthetics*, Duckworth, Londres; trad. española de Martha Sansigre Vidal, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1982.

BAUMGARTEN, A. G.
1770 *Philosophia generalis*, ed. póstuma al cuidado de J. C. Föster, Hemmerde, Halle; reimpr. por Olms, Hildesheim, 1968.

BELLARMINO, F. R.
1593-1596 *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, A. Sartorius, Ingolstadt, 3 vols.

BERGSON, H.
1896 *Matière et mémoire;* trad. italiana de A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

BERKELEY, G.
1709 *An Essay Towards a New Theory of Vision*; trad. italiana de P. Spinicci, *Teoria de la visione*, Guerini,

Milán, 1995; trad. española de Felipe González Vicen, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión y tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.

1710 *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*; trad. italiana de M.M. Rossi, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Laterza, Bari, 1995; trad. española, notas e introd. de P. Frondozi, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1939.

BETTI, E.

1955 *Teoria generale della interpretazione*, ed. corregida y aumentada de G. Crifò, Giuffrè, Milán (2a ed.) 1990, 2 vols.

BIANCHI, L.

1993 "Fra lessicografia e storia delle tradizioni filosofiche: metamorfosi dell'«interpretatio»", en: G. Canziani, Y. Ch. Zarka (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Angeli, Milán, 35-58.

1996 "Interpretare Aristotele con Aristotele. Percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento", en: *Storia della filosofia*, 1:5-27.

BOECKH, A.

1877 *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 2a ed. 1886; reimpr. por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977; trad. italiana parcial de R. Masullo, al cuidado de A. Garzya, *La filologia*

come scienza storica, Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche, Guida, Nápoles, 1987.

BOSCOVICH, R. G.
1759 *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, trad. inglesa de J. M. Child, *A Theory of Natural Philosophy*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1966.

BOUVERESSE, J.
1991 *Herméneutique et linguistique*, Editions de l'éclat, Combas.

BOZZI, P.
1989 *Fenomenologia sperimentale*, Il Mulino, Boloña.
1990 *Fisica ingenua*, Garzanti, Milán.
1991 "Parlare di ciò che si vede", en: *Versus*, 59/60: 107-119.

BÜHLER, A.
1996 *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Klostermann, Frankfurt/M.

BÜHLER, A., CATALDI MADONNA, L.
1994 "Hermeneutik der Aufklärung", en: *Aufklärung*, VIII/2.

BULTMANN, R.
1933-65 *Glauben und Verstehen*, Mohr, Tubinga, 4 vols.; trad. italiana parcial de A. Rizzi, *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia, 1977.

CAMBIANO, G., REPICI, L.
1996 *Aristotele e la conoscenza*, L.E.D., Milán.

CASATI, R., VARZI, A.
1996 *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milán.

CATALDI MADONNA, L.
1994 "L'ermeneutica filosofica dell'illuminismo tedesco: due prospettive a confronto", en: *Rivista di filosofia*, 85:185-212.

CHAUVIN, E.
1692 *Lexicon rationale, sive thesaurus philosophicus*; con el título *Lexicon philosophicum* (2a ed. 1713); reimpr. con introd. de L. Geldsetzer por Stern, Janssen & Co., Düsseldorf, 1967.

CHLADENIUS, J. M.
1742 *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, reimpr. con introd. de L. Geldsetzer, por Stern, Janssen & Co., Düsseldorf, 1969; trad. italiana antologada de T. Griffero, en: AA. VV. 1986: 54-63.

CLAUBERG, J.
1691 *Opera omnia philosophica*, al cuidado de J. T. Schalbruch *et al.*, Amsterdam, 2 vols.; reimpr. por Olms, Hildesheim, 1969.

CROCE, B.
1893 "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", en: *Scritti vari*, I, *Primi Saggi*, Laterza, Bari, 1918: 1-41.

DANNHAUER, J. C.
1630 *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, W. C. Glaser, Estrasburgo.
1654 *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, J. Staedel, Estrasburgo.

DARJES, J. G.
1742 *Introductio in Artem inveniendi*, Ch. F. Buch, Jena.
1755 *Via ad veritatem*; trad. alemana *Weg zur Wahrheit*, C. G. Strauss, Frankfurt/O, 1776.

DAVIDSON, D.
1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford; trad. italiana de R. Brigati, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Boloña, 1994; trad. española de Guido Philippi, *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, GEDISA, Barcelona, 1990.

DERRIDA, J.
1967a *De la grammatologie*, Editions de Minuit, París; trad. italiana de G. Dalmasso *et al.*, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milán, 1969; trad. española de O. del Barco y C. Ceretti, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
1967b *La voix et le phénomène*, Puf, París; trad. italiana de G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milán, 1968; trad. española y prólogo de Francisco Penalever, *La voz y el fenóme-*

no: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, Pre-textos, Valencia, 1985.

1972a "Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit", en: *Id.*, *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, París: 31-78; ed. española, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988.

1972b *La dissémination*, Seuil, París; trad. española de José Martín Arancibia, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

1987 *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París; trad. italiana de G. Zaccaria, *Dello spirito*, Feltrinelli, Milán, 1989; trad. española de Manuel Arranz, *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1989.

1993 *Khôra*, Galilée, París.

DESCARTES, R.

1641 *Meditationes de prima philosophia*; trad. italiana de S. Laducci, *Meditazioni metaphisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997; trad. española de Juan Gil Fernández, prólogo de José Antonio Miguez, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Madrid, 1963.

DILTHEY, W.

1891-1900 *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, trad. italiana de G. Sanna, La Nuova Italia, Florencia, 1927, (reimpr. 1974); ed. original *Gesammelte Schriften*, II, 1914.

1900 *Die Entstehung der Hermeneutik* (GS, V:317-338); trad. italiana de M. Ravera, "Le origini dell'er-

meneutica", en: *Rivista di estetica*, XVIII, 1 (1973): 5-33, y en: AA. VV. 1986: 175-198.

DROYSEN, J. G.

1857-1858 *Historik*; trad. italiana de D. Cantimori, *Sommario di storica*, Sansoni, Florencia, 1943; trad. española de Ernesto Garzán Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, *Histórica: lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Alfa, Barcelona, 1983.

EBELING, G.

1959 "Hermeneutik", en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tubinga, III:242-62; trad. italiana de D. Rossi, "Ermeneutica", en: *La rosa*, 2 (1984): 49-69.

1971 *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Mohr, Tubinga.

ECO, U.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milán; trad. española de Helena Lozano, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona 1992.

1997 *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milán.

EVANS, G.

1982 *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford (2a ed. 1991).

FERRARIN, A.

1990 *Hegel interprete di Aristotele*, Ets, Pisa.

1991 "Mathesis e costruzione tra geometria antica e moderna", en: *Teoria*, XI, n.s. 1-2:87-104.
1995 "Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition", en: *Kant-Studien*, 86:131-174.
1996a "Schematismo e costruzione. Il rapporto tra la matematica e la rappresentazione a priori dei concetti nella sensibilità in Kant", en: *Rivista di estetica*, XXXVI, n.s. 1-2:27-46.
1996b "Kant's Productive Imagination and its Alleged Antecedents", en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XVIII, 1:65-92.

FERRARIS, M.
1988 *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milán.
1997a *Estetica razionale*, Cortina, Milán.
1997b "Ontologia come fisica ingenua", en: *Rivista di estetica*, n.s., 6, 1997:133-143.
1998 "Non ci sono gatti, solo interpretazioni", en: *Diritto giustizia e interpretazione*, al cuidado de J. Derrida y G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari: 129-163.

FICHTE, J.G.
1794 *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*; trad. italiana de A. Tilgher, revisado por A. Costa, *Fundamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Bari, 1971; trad. española de B. Navarro, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, UNAM, México, 1963.

FLACIO ILLIRICO (M. Flacius Illyricus)
1567 *Clavis scripturae sacrae*, edición parcial *De vera ratione cognoscendi sacras literas*, versión latino-alemana con prefacio sobre la hermenéutica de la Reforma de L. Geldsetzer, Stern, Janssen & Co., Düsseldorf, 1969; trad. italiana parcial de T. Griffero en AA. VV. 1986: 25-31.

FREUD, S.
1967 *Opere complete*, al cuidado de C. L. Musatti, Boringhieri, Turín, sgg., 12 vols., (en adelante *OC*); trad. española de L. López Ballesteros y de Torres, al cuidado de J. Numhauser Tognola, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
1895 *Entwurf einer Psychologie*, trad. italiana: "Progretto di una psicologia", en: *OC*, II: 201-284.
1899 *Die Traumdeutung*, trad. italiana "L'interpretazione dei sogni", en: *OC*, III.
1924 *Notiz über den «Wunderblock»*, trad. italiana "Nota sul notes magico", en: *OC*, X: 63-68.

FUCHS, E.
1954 *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, Frommann.

GADAMER, H. G.
1960 *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubinga; trad. italiana de G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milán (2a ed. 1983); trad. española de A. Aparicio y R. de Agapito, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1966.

1974 "Hermeneutik", en: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, vol. III:1061-1073; trad. española de Manuel Olasagasti, "Hermenéutica", en: *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, 2 vols.

1985 *Decostruire e interpretare*, trad. italiana de A. Fabris, 208:1-11; trad. española de Manuel Olasagasti, "Destrucción y deconstrución", en: *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, 2 vols.

GALE, R. M.

1976 *Negation and Non-Being*, Basil Blackwell, Oxford.

GELDSETZER, L.

1983 "Che cos'è l'ermeneutica?", trad. italiana de B. Bianco, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 75:594-622.

GENTILE, G.

1916 "Teoria generale dello spirito come atto puro", en: *Id., Opere filosofiche*, al cuidado de E. Garín, Garzanti, Milán, 1991.

GOCLENIUS, R.

1613 *Lexicon Philosophicum* (2a ed. 1615), reimpr. por Olms, Hildesheim, 1964.

GRIFFERO, T.

1988a "Ciò che l'autore non sa. Su una formula tradizionale dell'ermeneutica", en: AA. VV. 1988:9-34.

1988b *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Rosenberg & Sellier, Turín.
1996 "Mathesis universalis. Costruzionismo e metodo assoluto in Schelling", en: *Rivista di estetica*, XXXVI, n.s. 1-2:103-136.

GROSCH, J. A.
1656 *De hermeneutica in omnis disciplinis una eademque*, Litteris Schillianis, Jena.

HABERMAS, J.
1968 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M; trad. italiana de G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970; trad. española de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

HAMANN, J. G.
1757 *Biblische Betrachtungen*; trad. italiana de A. Pupi, *Scritti cristiani*, Zanichelli, Boloña, 1975.

HEGEL, G. W. F.
1807 *Phänomenologie des Geistes*; trad. italiana de V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, confrontado con el texto alemán, Rusconi, Milán, 1995; trad española de W. Roces y R. Guerra, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
1817 *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften*; trad. italiana de B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 1973; trad. española de E.

Ovejero y Maury, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos, México, 1974.

HEIDEGGER, M.

1927 *Sein und Zeit*; trad. italiana de P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milán, 1969; trad. española de J. Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1974.

1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*; trad. italiana de M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milán, 1962; nueva ed. italiana revisada e introducida por V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981; trad. española de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954.

1935-1936a *Der Ursprung des Kunstwerkes*; trad. italiana de P. Chiodi, "L'origine dell'opera d'arte", en: *Id.*, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Florencia, 1968: 3-69; trad. española y prólogo de Samuel Ramos, *Arte y poesía*, FCE, México (*s/d*).

1935-1936b *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Gesamtausgabe, vol. 41, al cuidado de P. Jaeger); trad. italiana de V. Vitiello, *La questione della cosa. La dotrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Nápoles, 1989.

1954 *Was heißt Denken?*; trad. italiana de V. M. Ugazio y G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milán, 1978-79, 2 vols.

1961 *Nietzsche*; trad. italiana de F. Volpi, *Nietszche*, Adelphi, Milán, 1994.

HENRICH, D.
1955 "Über die Einheit der Subjektivität", en: *Philosophische Rundschau*, 3:28-69.

HERDER, J. G.
1772 "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", en: *Sämmtliche Werke*; trad. italiana de G. Necco, *Saggio sull'origine del linguaggio*, SES, Roma-Mazara, 1954.

HERING, H. E.
1870 *Über das Gedächtnis als eine allegemeine Funktion der organisierten Mäterie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig (3a ed. 1921).

HIRSCH, E. D.
1967 *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven-Londres; trad. italiana de G. Pampolini, *Teoria dell'interpretazione letteraria*, Il Mulino, Boloña, 1973.
1976 *The Aims of Interpretation*, Chicago University Press, Chicago; trad. italiana de L. Valdri, *Come si interpreta un testo*, Armando, Roma, 1978.

HUSSERL, E.
1886-1901 *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (*Husserliana*, XXI); trad. italiana parcial de V. Costa, *Il libro dello spazio*, Guerini, Milán, 1996.
1918-1926 *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana*, XI); trad. italiana de V. Costa, al cuidado de P. Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milán, 1993.

1938 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, al cuidado de L. Landgrebe; trad. italiana de F. Costa y L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milán, 1995; trad. española de J. Reuter, al cuidado de L. Landgrebe, revisión de B. Navarro, *Experiencia y juicio; investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, UNAM, Inst. Investigaciones Filosóficas, México, 1980.

ISER, W.

1972 *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Fink, Munich.

1974 *Die Appelstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkunngsbedingung literarischer Prosa*, Konstanzer Universitätsverlag, Kostanz.

1976 *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, Munich, revisión de la 2a ed. 1984; trad. italiana de R. Granafei, con introd. de C. Segre, *L'atto della lettura*, Il Mulino, Boloña, 1987; trad. española de J.A. Gimberant, *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid, 1987.

JACOBI, F. H.

1787 "Dell'idealismo trascendentale", en apéndice a: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*; trad. italiana de N. Bobbio, en: *Rivista di filosofia*, XXXIX, 3 (1948):246-258.

JACOBY, G.
1925 *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, nueva ed. Niemeyer, Tubinga, 1993, 2 vols.

JAHN, J.
1804 *Introductio in libros sacros Veteris Foederis*, C. F. Wappler e Beck, Viena.

JAUSS, H. R.
1982 *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt/M; trad. italiana al cuidado de B. Argenton, *Esperienza estetica ed ermenteutica letteraria*, vol. I, *Teoria e storia de'll eperienza estetica*, Il Mulino, Boloña, 1987, vol. II, *Domanda e risposta: studi di ermeneutica letteraria*, 1988; trad. española de Jaime Siles y Ela Ma. Fernández Palacios, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid, 1986.

KANIZSA, G.
1980 *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e gestalt*, Il Mulino, Boloña; trad. española de Rosa Premat, *Gramática de la visión: Percepción y pensamiento*, Paidós, México-Barcelona, 1986.
1991 *Vedere e pensare*, Il Mulino, Boloña.

KANT, I.
Kritik der reinen Vernunft, A = 1a ed. 1781; B = 2a ed. 1787; trad. italiana de P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Utet, Turín, 1967; trad. española de J. Rovira Armengol, al cuidado de A. Klein, *Críti-*

ca de la razón pura. Dialéctica trascendental y metodología trascendental, Losada, Buenos Aires, 1960.

KOBAU, P.
1993 *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*, Guerini, Milán.

KOSSLYN, S. M.
1994 *Image and Brain. The Resolution of the Imagery Debate*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

KRIPKE, S.
1980 *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford; trad. italiana de M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Boringhieri, Turín, 1982; trad. española de Margarita Valdés, *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México, 1985.

KUHN, T. S.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. italiana de A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Turín (2a ed., 1978); trad. española de Agustín Contin, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México (*s/d*).

LACHTERMAN, D. R.
1980 "Vico, Doria e la geometria sintetica", en: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 10:10-35.

1989 *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, Nueva York.

LAMBERT, J. H.
1764 "Neues Organon", en: *Gesammelte philosophische Schriften*, al cuidado de H.W. Arndt, Olms, Hildesheim 1965-68, 10 vols., vols. I y II; trad. italiana de R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari, 1977.

LANGE, F. A.
1866 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols. con introd. de H. Cohen, Leipzig (10a ed. 1921); trad. italiana de A. Treves, *Storia Critica del Materialismo*, Monanni, Milán, 1932, 2 vols.; ed. española, *Historia del materialismo*, Juan Pablos, México, 1974, 2 vols.

LEIBNIZ, G. W.
1714 *Monadologie*; trad. italiana de G. Preti, al cuidado de C. Calabi, *Monadologia*, Bruno Mondadori, Milán, 1995; trad. española, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

LEVINAS, E.
1961 *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag; trad. italiana de A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milán, 1980; trad. española de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

LOCKE, J.
1690 *An Essay Concerning Human Understanding*; trad. italiana al cuidado de C. Pellizzi, *Saggio Su'll inteligenza umana*, nueva ed. con introd. de C. A. Viano y revisada por G. Farina, Laterza, Roma-Bari, 1988, 2 vols.; trad. española de Edmundo O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1956.

LOLLI, G.
1996 *Capire la matematica*, Il Mulino, Boloña.

LONGO, M.
1977 "Ermeneutica generale ed ermeneutiche nel primo Settecento", en: AA. VV., *Ermeneutica logica*, Antenore, Padova.

LUCIANO
1976 "Come si deve scrivere la storia", in: *Dialoghi*, Utet, Turín.

MACH, E.
1886 *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, ed. aumentada en: *Die Analyse der Empfindungen*, G. Fischer, Jena (4a. ed. 1903); trad. italiana de Vaccaro y C. Cessi, *L'analisi delle sensazioni*, Bocca, Turín, 1903.

MAISTRE, J. DE
1819 *Du Pape*; trad. italiana de A. Pasquali, *Il Papa*, Rizzoli, Milán, 1984.

MARCONI, D.
1995 "Wittgenstein e l'interpretazione", en: *Scienza e filosofia. Problemi teorici e di storia del pensiero scientifico*, estudio en honor de Francesco Barone, al cuidado de S. Marcucci, Giardini, Pisa: 295-308.
1997 *Lexical Competence*, The MIT Press, Cambridge (Mass).

MARION, J.L.
1975 *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, París; 2a ed. revisada y aumentada: 1981.
1981 *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, París.
1986 "The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity", en: A. Oksenberg-Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres: 297-338.

MASSIRONI, M.
1995 "La via più breve nel pensiero visivo", en: *Sistemi intelligenti*, VIII, 2:223-261.

MCDOWELL, J.
1994 *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

MEIER G. F.
1757 *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, introd. de L. Geldsetzer, Stern, Janssen & Co., Düsseldorf, 1965; trad. italiana antologada por T. Griffero en: AA. VV. 1986: 65-73.

MERLEAU-PONTY, M.

1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París; reeditada 1976; trad. italiana al cuidado de A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milán, 1965; trad. española de Emilio Uranga, *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.

1956-1960 *La Nature*, Seuil, París, 1995; trad. italiana de F. Sossi y M. Mazzocut-Mis, al cuidado de M. Carbone, *La Natura*, Cortina, Milán, 1996.

1964a *Le visible et l'invisibile*, Seuil, París; trad. italiana al cuidado de A. Bonomi, *Il visibile et l'invisibile*, Bompiani, Milán, 1969; trad. española de José Escudo, texto establecido por Claude Lefort, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.

1964b *L'Œil et l'esprit* (1960), Gallimard, París; trad. italiana de A. Sordini, "L'occhio e lo spirito", en: *Id.*, *Il corpo vissuto*, al cuidado de F. Fergnani, Il Saggiatore, Milán, 1979: 203-243; trad. española de Jorge Romero Brest, *El ojo y el espíritu*, Paidós, Barcelona, 1986.

MICRAELIUS, J.

1653 *Lexicon philosophicum*; reimpr. con introd. de L. Geldsetzer, por Stern, Janssen & Co., Düsseldorf, 1966.

MILL, J. S.

1843 *A Sistem of Logic, Ratiocinative and Inductive;* trad. italiana de P. Facchi, *Sistema di logica raziocinatica e induttiva*, Ubaldini, Roma, 1968;

trad. española de Eduardo Ovejero y Maury, *Sistema de lógica: Inductiva y deductiva*, D. Jorro, Madrid, 1917, 2 vols.

MONTESQUIEU (CH. DE SECONDANT, BARÓN DE)
1748 *L'esprit des lois*; trad. italiana de S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, Einaudi, Turín, 1952; trad. española de Nicolás Estévanez, estudio preliminar de Daniel Moreno, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1985.

MOORE, G. E.
1925 "A Defence of Common Sense", en: *Id.*, *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, Londres, 1959: 32-59; trad. italiana de M. A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milán, 1970: 21-52; trad. española de C. Solís, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972.
1939 "Proof of an External World", en: *Id.*, George Allen and Unwin, Londres, 1959: 127-150; trad. italiana de M. A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milán, 1970: 133-159.

MOREAU, J.
1965 *L'espace et le temps selon Aristote*, Antenore, Padova.

NIETZSCHE, F.
1881-1882 *Die fröhlische Wissenschaft*; trad. italiana "La gaia scienza", en: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milán, 1964 sgg., vol. V, tomo II, 1965;

trad. española de Pedro González Moreno, *La gaya ciencia*, Olañeta, Barcelona, 1979.

1888 *Die Götzendämmerung*; trad. italiana "Il crepuscolo degli idoli", en: *Opere*, vol. IV, tomo III, 1970; ed. española, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1975.

NUSSBAUM, M. C., OKSENBERG-RORTY, A. (eds.)

1992 *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford.

OWEN, G.E.L.

1976 "Aristotle on Time", en: *Id.*, *Motion and Time, Space and Matter: Interpretations in the History of Philosophy*, Ohio University Press: 3-25.

PAREYSON, L.

1971 *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán.

PFEIFFER, J. E.

1743 *Elementa hermeneuticae sacrae et universalis*, Jena.

PLATÓN

1883 *The Theaetetus of Plato*, al cuidado de L. Campbell, reimpr. por Garland, Nueva York-Londres; trad. española y prólogo de José Antonio Miguez, *Teeteto, o de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1957.

1929 *Timaeus and Critias*, al cuidado de E. A. Taylor, Heinemann, Londres, 1900.

1970 *Timée*, al cuidado de A. Rivaud, Les Belles Lettres, París; trad. española de Francisco P. Samaranch, *Timeo*, Aguilar, Madrid, 1963.

1899-1905 *Platonis Opera*, al cuidado de J. Burnet, Clarendon, Oxford, 1899-1905, 6 vols.; trad. italiana *Opere complete*, al cuidado de G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari (4a ed. 1980), 9 vols.; trad. española, preámbulo y notas de M. Araujo y F. García Yague, introd. de J. A. Miguez, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1969

POPKIN, R. H.

1979 *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley; ed. española, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.

PSEUDO DEMETRIO FALEREO

1993 *Peri hermeneias*, trad. francesa y cuidado de edición de P. Chiron, *Du style*, Les Belles Lettres, París, 1993.

PUTNAM, H.

1975 *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge (Mass.); trad. italiana de R. Cordeschi, *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milán, 1987.

1988 *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. italiana de N. Guicciardini, *Rappresentazione e realtà*, Garzanti, Milán, 1993; trad. española de Gabriela

Ventureira, *Representación y realidad: Un balance crítico del funcionalismo*, GEDISA, Barcelona, 1990.

QUINE, W. V. O.

1948 "On what there is", en: *Id.*, *From a Logical Point of View* (1953), Harvard University Press, Cambridge (Mass.),(2a ed. 1961: 1-19); trad. española de Manuel Sacristán, *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962.

1960 *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. italiana de F. Mondadori, *Parola e oggeto*, Il Saggiatore, Milán, 1970; trad. española de Manuel Sacristán, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968.

RICŒUR, P.

1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París; trad. italiana de E. Renzi, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milán, 1967; trad. española de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Iriarte, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1987.

1969 *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, París; trad. italiana de R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milán, 1977; trad. española de Corazziella Baravalle y María Teresa Lavalle, *Hermenéutica y estructuralismo*, Megalópolis, Buenos Aires, 1975.

1975 *La métaphore vive*, Seuil, París; trad. italiana de G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book,

Milán, 1976; trad. española de Agustín Neira, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980.

1983-1985 *Temps et récit*, Seuil, París, 3 vols.; trad. italiana de G. Grampa, *Tempo e racconto*, 3 vols., Jaca Book, Milán, 1986 sgg.; trad. española de Agustín Neira, *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1987.

1986 *Du texte à l'action*, Seuil, París; trad. italiana e introd. de G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milán, 1989.

RORTY, R.

1967 *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago-Londres; trad. italiana de S. Velotti, *La svolta linguistica*, introd. de D. Marconi, Garzanti, Milán, 1994; trad. española e introd. de Gabriel Bello, *El giro lingüístico: Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística. Seguido de Diez años después y de un Epílogo del autor a la edición castellana*, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona-Instituto de Ciencias de la Educación, Barcelona-México 1990.

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton; trad. italiana de G. Millore y R. Salizzoni, Bompiani, Milán, 1986.

1982 *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton; trad. italiana de F. Elefante, *Conse-guenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milán, 1996.

1989 *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, University Press, Cambridge (Mass.); trad. italiana de G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

ROUSSEAU, J.J.
1995 *Essai sur l'origine des langues*, al cuidado de J. Starobinski, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París; trad. española, prólogo, introd. y notas de Mauro Armino, *Ensayo sobre el origen de las lenguas, en que se habla de la melodía y de la imitación musical*, Akal, Madrid, 1980.

SCHELLING, F. W. J.
1794 *Timaeus*; trad. italiana de M. D'Alfonso y F. Vigano con introd. de F. Moiso, Guerini, Milán, 1994.

SCHLEIERMACHER, F. D. E.
1805-33 *Ermeneutica*, trad. italiana confrontada con el texto en alemán al cuidado de M. Marassi, Rusconi, Milán, 1996.
1818-33 *Estetica*, trad. italiana parcial de P. D'Angelo, Aesthetica, Palermo, 1988.

SCHOPENHAUER, A.
1819 *Die Velt als Wille und Vorstellung*; trad. italiana de N. Parlanga, *Il mondo come volontà e rapresentazione*, al cuidado de G. Riconda, Mursia, Milán, 1969; trad. española de Eduardo Ovejero, *El mundo como voluntad y representación*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1930.

SPENGLER, O.
1918-22 *Der Untergang des Abendlandes*; ed. italiana al cuidado de R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, *Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milán (2a ed. 1978), 2 vols.; trad. española de Manuel

G. Morente, *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, 4 vols.

SPINOZA, B.
1670 *Tractatus theologico-politicus*; trad. italiana de A. Droetto y E. Giancotti-Boscherin, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Turín, 1980; trad. española de Julián de Vargas y A. Zozaya, *Tratado teológico-político*, Juan Pablos, México, 1990.

STRAWSON, P. F.
1970 "Imagination and Perception", en: L. Forster P. F. Strawson (eds.), *Experience and Theory*, Metheuen, Londres: 31-54; después en: P. F. *Strawson, Freedom and Resentment and Other Essays*, 1974: 45-65.

SUÁREZ, F.
1597 *Disputationes Metaphysicae*; trad. italiana de C. Esposito, *Disputazioni metafisiche*, Rusconi, Milán, 1996.

SZONDI, P.
1975 *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.; trad. italiana parcial de B. Cetti Marioni, *Introduzione all'ermeneutica letteraria*, Pratiche, Parma, 1979.

TAYLOR, C. C. W.
1980 "All Perceptions are True", en: M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogma-*

tism. Studies in Hellenistic Epistemology, Oxford University Press, Oxford: 105-124.

THIBAUT, A.F. J.
1799 *Theorie der logischen Auslegung des römisches Rechts*, Altona; trad. francesa de G. de Sandt y A. Mailher de Chassat, *Théorie de l'interprétation logique des lois en général et des lois romaines en particulier*, Clément frères, París, 1811.

THOMASIUS, CH.
1691 *Einleitung zu der Vernunfft-Lehre*, C. Salferdius, Halle-Leipzig; reimpr. al cuidado de W. Shneiders, Olms, Hildesheim, 1968.

TONELLI, G.
1959 "La disputa sul metodo matematico nella filosofia della prima metà del Settecento e la genesi dello scritto kantiano sull'evidenza", en: *Id.*, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, al cuidado de C. Cesa, Prismi, Nápoles, 1987.

TSCHIRNHAUS, E. W., VON
1686 *Medicina mentis et corporis*; reimpr. de la ed. de 1695, Olms, Hildesheim, 1964; trad. italiana de L. Pepe e M. Sanna, *Medicina mentis*, Guida, Nápoles, 1987.

VATTIMO, G.
1967 *Poesía e ontologia*, Mursia, Milán.
1980 *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milán; trad. española de Juan Carlos Gentile, *Las aven-*

turas de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y de Heidegger, Península, Barcelona, 1986.

1985 *La fine della modernità*, Garzanti, Milán; trad. española de Alberto L. Bixio, *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, GEDISA, Barcelona-México, 1986.

1989 "Ermeneutica nuova koiné", en: *Id., Etica dell'in-terpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín: 38-48; trad. española de Teresa Oñate, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona-México, 1991.

1994 *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari; trad. española de Pedro Aragón Rincón, introd. de Ramón Rodríguez, *Más allá de la interpretación*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

VERRA, V.

1979 "Costruzione, scienza e filosofia", en: AA. VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milán: 120-136.

1981 "Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo", en: AA. VV., *Hegel critico di Kant*, Prismi, Nápoles: 67-89.

VICO, G. B.

1711 *Institutiones oratoriae*; texto crítico, versión y comentario de G. Crifò, Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles.

1953 *Opere*, al cuidado de F. Nicolini, Ricciardi, Milán-Nápoles.

WACH, J.
1926-32 *Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhunderts*, 3 vols., reimpr. por Olms, Hildesheim, 1966.

WHITE, H.
1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres.

WITTGENSTEIN, L.
1921 *Tractatus logico-philosophicus*; trad. italiana confrontada con el texto original por A. G. Conte, Einaudi, Turín, 1989; trad. española de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Alianza, Madrid, 1987.
1936-1949 *Philosophische Untersuchungen*, al cuidado de G. E. M., Anscombe y G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1953; trad. italiana de S. Trinchero, *Richerche filosofiche*, Einaudi, Turín, 1967; trad. española de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, México-Barcelona, 1988.
1946-1949 *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, al cuidado de G. E. M. Anscombe, H. Nyman y G. H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1980; trad. italiana al cuidado de R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Angeli, Milán, 1990; trad. española de Luis Felipe Segura, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, UNAM, México, 1997.

1950-1951 *Über Gewissheit/On Certainty*, al cuidado de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1969; trad. italiana de M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Turín, 1978; trad. española de María Victoria Suárez, *Sobre la certidumbre*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1972.

WOLFF, CH.

1712 *Deutsche Logik = Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*; reimpr. de la ed. de 1729, en: *Gesammelte Werke*, al cuidado de J. Ecole, J. E. Hoffman, M. Thomann, H. W. Arnd *et al.*, Olms, Hildesheim, 1962 sgg., ser. I, vol. I; trad. italiana dirigida sobre la 14a ed. 1754, al cuidado de R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Pàtron, Boloña, 1978.

1729 *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifico pertractata, qua omnis cogitationis humanae principio continetur*, reimpr. de la ed. de 1736 al cuidado de J. Ecole, *Gesammelte Werke* cit., II, 3, 1962.

YOLTON, J. W.

1996 *Perception & Reality. A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca-Londres.

ZAMBONI, F.

1819 *Saggio di una memoria sopra la necessità di prevenir gl'incauti contro gli artifici di alcuni professori d'Ermeneutica*, Stamperia dell'Accademia, Roma.

ZELLINI, P.
1996 "Origini del numero. Geometria, logos e computazione", en: *Rivista di estetica*, XXXVI, n.s. 1-2:3-25.

taurus

MAURIZIO FERRARIS

La hermenéutica

No sólo existen hechos, también hay interpretaciones de los hechos, se diría parafraseando a Nietszche; esto hace de la hermenéutica, o arte de la interpretación, una disciplina que abarca muchas operaciones, no necesariamente vinculadas entre sí, pero siempre en busca de todos los posibles significados de los sistemas de símbolos creados para comunicar los distintos tipos de mensajes, desde un poema, una pintura, una pieza musical, hasta la Biblia. En este libro, Maurizio Ferraris analiza la evolución de la hermenéutica a lo largo de la historia, los diferentes problemas teóricos que ha abordado, según las corrientes filosóficas vigentes en cada época, hasta llegar a su significado y aplicaciones actuales, y describe cómo la forma en que se lleva a cabo este proceso de interpretación está estrechamente relacionado con la visión de mundo que ha tenido el ser humano en cada periodo histórico.

Maurizio Ferraris (Turín, 1956) es investigador y profesor de estética, y director del Departamento de Disciplinas Filosóficas, en la Universidad de Turín, director de programa en el Colegio Internacional de Filosofía, de París, y uno de los especialistas contemporáneos en el estudio de la hermenéutica.

ISBN: 968-19-0701-9